LOGOS




SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke,
Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch,
Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band III. 1912. Heft 1.





Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1912

Inhalt des ersten Heftes.

Ein Band von 3 Heften kostet im Abonnement M. 9.—.

Organisation: Der »Logos« wird von einer internationalen Kommission geleitet, die sich in nationale Redaktionen gliedert. Neben der deutschen Ausgabe erscheint vorläufig nur eine

russische Ausgabe,

die von S. Hessen, B. Jakowenko, E. Mettner und F. Steppuhn herausgegeben wird. Eine italienische Ausgabe, die Varisco und Bonucci leiten werden, ist in Vorbereitung.

Anfragen und Beiträge für den deutschen »Logos« sind bis auf weiteres zu richten an Herrn Privatdozent Dr. R. Kroner, Freiburg i. B., Schwimmbadstr. 19.

ΛΟΓΟΣ



III-1912

Organisation: Der Logos wird von einer internationalen Kommission geleitet, die sich in nationale Redaktionen gliedert. Neben der deutschen Ausgabe erscheint vorläufig nur eine

russische Ausgabe,

die von S. Hessen, B. Jakowenko, E. Mettner und F. Steppuhn herausgegeben wird. Eine italienische Ausgabe, die Varisco und Bonucci leiten werden, erscheint im nächsten Jahre.

Anfragen und Beiträge für den deutschen Logos sind zu richten an Herrn Privatdozent Dr. Georg Mehlis, Freiburg i. B., Hildastr. 27.

LOGOS

Internationale Zeitschrift
für
Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke,
Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch,
Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band III. 1912.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1912

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

VI

Inhaltsverzeichnis.

Notizen:

Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie.

Von

A. Meinong (Graz).

I. Einleitendes.

An der Entwicklung, die die allgemeine Werttheorie von den bescheidenen Anfängen meiner »psychologisch-ethischen Untersuchungen«[1]) an bis zu dem achtunggebietenden Lehrgebäude genommen hat, das in W. M. Urban's schönem Buche[2]) aufgerichtet ist, habe ich außer durch zwei kleine Beiträge[3]) mich nur noch durch ein Kapitel meines Buches »Ueber Annahmen«[4]) zu beteiligen versucht, bei dem auch in seiner Neuauflage[5]) äußere Gründe ein genaueres Eingehen gerade auf werttheoretische Prinzipienfragen untunlich erscheinen ließen. Unter solchen Umständen bot mir die für mich so ehrenvolle Aufforderung der ethischen Sektion des IV. internationalen Kongresses für Philosophie zu Bologna erwünschte Gelegenheit, der Diskussion seiner Teilnehmer jene Auffassung der Grundtatsachen allgemeiner Werttheorie vorzulegen, die mir nach manchem unvermeidlichen Wandel den Tatsachen zur Zeit am besten zu entsprechen scheint. Die so entstandene Skizze jedoch durfte ich für ausreichend unabhängig von den besonderen Aufgaben des Kongresses halten, um ihre Wiedergabe (außer im Kongreßberichte) auch an gegenwärtiger Stelle gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Es liegt an der Knappheit des für eine Kongreßmitteilung naturgemäß verfügbaren Raumes, daß

1) »Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie«, Graz 1894.

2) »Valuation, its nature and laws«, London 1909.

3) »Ueber Werthaltung und Wert« im »Archiv für systematische Philosophie« Band I, 1895, — und »Ueber Urteilsgefühle, was sie sind und was sie nicht sind« im »Archiv für die gesamte Psychologie«, Band VI, 1905.

4) Leipzig 1902, Kap. VIII.

5) 2. Auflage, Leipzig 1910, Kap. IX.

die Darlegung über eine Zusammenfassung des Allernötigsten nicht hinausgehen konnte.

Eignet der allgemeinen Werttheorie im Unterschied von der ökonomischen, aus der sie hervorgegangen ist, die Allgemeinheit der Problemstellung, so wird es für diese kaum zu weitausgreifend sein, von den mancherlei Gebrauchsweisen des Wortes »Wert« auszugehen. Ich finde deren, immerhin ohne andere als empirische Vollständigkeitsgewähr, vier Hauptfälle vor:

1. Buchstabensymbolen, wie die Mathematik sie anwendet, schreibt man oft unbestimmten Wert zu, setzt dann wohl im Bedarfsfalle bestimmtere Werte ein, wertet Gleichungen aus usf. Avenarius' R- und E-Werte fügen sich nicht einmal der Beschränkung, Größen zu sein.

2. Vieles bezeichnet man als anerkennenswert, bewundernswert, nachahmenswert usf. Ein Substantiv »Wert« steht dem in diesem Sinne gebrauchten Adjektiv »wert« wenigstens in der deutschen Sprache nicht zur Seite; passend könnte man hier zum Ersatz wohl »Würdigkeit« sagen.

3. Gewissen Dingen schreibt man Nährwert, Heizwert, Brennwert und dergl. zu, Fähigkeiten also zu Leistungen verschiedener Art. Auch der Tauschwert der Nationalökonomie kann hierher gerechnet werden. An Leistungen scheint, wenn man etwa von der »Wertigkeit« in der Chemie absieht, hier nur einbezogen werden zu können, was zugleich Wert hat in einem letzten Wortsinne, nämlich

4. Wert in der Bedeutung, in der man Kostbarkeiten von Gold und Edelsteinen ebenso wohl als brauchbaren Instrumenten, Andenken an teure Dahingeschiedene ebenso wohl als den Gesinnungen Lebender, vergangenen Erlebnissen ebenso wohl wie künftigen Schicksalen und unübersehbar vielem Anderen Wert beimißt. Die ökonomische Wertlehre hat hier gern von subjektivem Werte geredet im Gegensatze zu den unter 3 verzeichneten Fällen von Wert, den sie dann objektiven Wert nannte. Wer diese Ausdrücke lieber für andere Zwecke aufspart, könnte für das unter 4 Gehörige nach dem Vorgange F. v. Wiesers[1]) den Ausdruck »persönlicher Wert« verwenden, bei dem nur nicht an »Persönlichkeit«, sondern an »Person« zu denken ist, so daß in dieser Benennung nichts als der Umstand zur Geltung kommt, daß es keinen Wert in solchem Sinne geben kann, der nicht Wert für irgend jemanden wäre.

Vielleicht ist es möglich, den Fall 1 unter den für Fall 3 maßgebenden Gesichtspunkt der Leistungsfähigkeit zu subsumieren. Dagegen würde man den Fall 4 durch eine analoge Subsumtion seiner

1) »Der Ursprung und die Gesetze des wirtschaftlichen Wertes«, Wien 1884, S. 10 ff.

ganzen Eigenart berauben, in der zugleich zweifellos gerade das gelegen ist, dessen Bearbeitung jedermann von jeder Werttheorie verlangt. So darf die allgemeine Werttheorie die Fälle 1 und 3 im Prinzip, das aber natürlich unter besonderen Umständen Ausnahmen gestattet, beiseite lassen. An Fall 2 dagegen wird sie in gewissen Gestalten kaum vorübergehen dürfen, aber diesen am besten erst nach Gewinnung einigen Einblickes in die Eigenart von Fall 4 gerecht zu werden versuchen. So haben wir uns in erster Linie dem persönlichen Werte zuzuwenden und dessen Wesen näher zu treten. Im folgenden soll zunächst unter »Wert«, wo nichts besonders bemerkt ist, allemal »persönlicher Wert« verstanden werden.

Da Wert schon dem sprachlichen Ausdrucke nach als Prädikat der Wertobjekte auftritt, so liegt am nächsten, im Werte auch in der Tat eine Eigenschaft zu vermuten, die allen Wertobjekten gemeinsam ist. Aber es scheint nichts geben zu können, das nicht unter irgend welchen Umständen auch Wert haben könnte. Ist dem so, dann scheint das Unternehmen, den persönlichen Wert im Wertobjekte allein zu suchen, aussichtslos und die Heranziehung des Wertsubjektes zur Charakteristik des Wertes unvermeidlich. Das Wertsubjekt aber kann, so viel ich sehe, nur seinen Erlebnissen nach in Frage kommen. Unter Vernachlässigung anderer Versuche, die mir gescheitert scheinen, ist so die erste Arbeit auf eine ausreichende Charakteristik der Werterlebnisse zu wenden.

II. Die Werterlebnisse.

Es besteht kein begründeter Zweifel daran, daß unser Verhalten zum Werte gerade hinsichtlich seines Wesentlichsten über das Gebiet des Intellektuellen hinausreicht, insofern also nicht dem Geistes-, sondern dem Gemütsleben angehört. Geht aber alles Emotionale auf zwei Elementarbetätigungen zurück, Fühlen und Begehren, so ist auch für die Werterlebnisse die nächstliegende Frage, ob sie Gefühle oder Begehrungen sind. Da Wirtschaften ein Tun ist, war es der ökonomischen Werttheorie nächstgelegt, Begehrungstheorie des Wertes zu sein. Dagegen ist in der allgemeinen Werttheorie zugleich mit ihrer prinzipiellen Inangriffnahme die Berücksichtigung des Gefühls in den Vordergrund getreten; und was mir auch heute noch gegen die Bevorzugung des Begehrens zu entscheiden scheint, ist folgendes:

Werthaben ist nicht so viel als Begehrtwerden; denn das meiste dessen, was gleichsam in den Wertbereich eines Subjektes gehört, ist zu gegebener Zeit seitens dieses Subjektes unbedacht und daher vollends unbegehrt. Werthaben ist aber auch nicht so viel als Begehrtwerdenkönnen; denn die in diesem Können gelegene Möglichkeit

ist einerseits an die Natur von Objekt und Subjekt, andererseits an die Stellung gebunden, die das Objekt (nach der Meinung des Subjekts) gegenüber dem Bereiche des Wirklichen einnimmt, und in keiner dieser beiden Hinsichten sind die natürlichen Begehrungsschranken zugleich Wertschranken. Nicht in Betreff der Beschaffenheit von Subjekt und Objekt: denn ein passiv veranlagtes oder durch üble Erfahrungen zur Resignation herabgestimmtes Subjekt wird vieles sonst Begehrbare, ja von ihm Begehrte nicht mehr (oder höchstens unverhältnismäßig schwach) begehren, das darum für dieses Subjekt doch durchaus nicht wertlos geworden ist. Und noch weniger in Betreff des Daseins des Objektes: niemand kann etwas für eine Zeit begehren, da es seiner Ueberzeugung nach ohnehin existiert; für den Geizigen aber hat sein Schatz im Grunde nur Wert, sofern er ihn besitzt, — der Schatz, den er erst begehrt, hätte bloß Wert für ihn, falls er ihn besäße [1]).

So ist Begehren jedenfalls nicht das Werterlebnis schlechthin und stellt auch nicht die charakteristischeste Weise dar, in der das Subjekt sich zum Wertobjekte als solchem verhält. Ihm dagegen die Rolle eines Werterlebnisses nicht zuzuerkennen, das schiene mir heute doch seiner Bedeutung und engen Zugehörigkeit zu den Werttatsachen nicht ausreichend Rechnung zu tragen, und auf die Einbeziehung von Gefühl und Begehrung sich zu einigen, mag zur Zeit immerhin mindestens diejenige Schlichtung der Kontroverse bedeuten, die einer weiteren Erforschung der Tatsachen die geeignetsten Wege ebnet.

Während aber jedes Begehren gleich gut sich zu eignen scheint, ein Werterlebnis abzugeben, ist keineswegs jedes Gefühl ein Wertgefühl, sondern nur eines, durch das das Subjekt zum Sein oder Nichtsein, insbesondere zur Existenz oder Nichtexistenz eines Objektes gleichsam Stellung nimmt. Das leisten nur Gefühle, die sich auf Objektive, näher Seins- resp. Nichtseinsobjektive beziehen, also nicht Gefühle, die allein auf Vorstellungen gestellt sind, Vorstellungsgefühle, wohl aber solche, die ein Urteil zur psychologischen Voraussetzung haben, also Urteilsgefühle, unter diesen aber wieder nicht diejenigen, bei denen es zunächst auf den Urteilsakt ankommt (Wissensgefühle), sondern solche, bei denen der eben dem Objektiv zugeordnete Urteilsinhalt entscheidet. Diese Urteilsinhaltsgefühle habe ich Werthaltungen genannt; sie heißen auch Gefühle von Freude und Leid in möglichst elementarem Sinne, bezogen auf Dasein oder Nichtdasein von Objekten bestimmter Beschaffenheit oder bestimmten Soseins.

1) Von dem Gesichtspunkte, unter dem auch schon das Begehrte Wert hat, soll unten die Rede sein.

An demselben Objekte sind von diesen Gefühlen nur Daseinsfreude mit Nichtdaseinsleid, Daseinsleid mit Nichtdaseinsfreude verträglich, die Glieder eines jeden dieser Paare aber sogar in besonderem Maße zusammengehörig, als ob sie einander in gewissem Sinne gegenseitig forderten. Solche zusammengehörige Gefühle nenne ich Gegengefühle: in ihnen betätigt sich das Interesse des Subjektes an dem betreffenden Objekt, das ein Gut heißt, wenn ihm Daseinsfreude und Nichtdaseinsleid, dagegen ein Uebel, wenn ihm Daseinsleid und Nichtdaseinsfreude zugehören.

Aber Objektive können nicht nur durch Urteile, sondern auch durch Annahmen, die man den Ernsturteilen auch als Phantasieurteile gegenüberstellen kann, erfaßt werden. Auf sie gründen sich unter günstigen Umständen Phantasiewerthaltungen, die ich auch Wertungen genannt habe. Sie stehen den Ernstwerthaltungen gegenüber wie die Annahmen den Urteilen, — übrigens auch wie die Phantasiebegehrungen, die ebenfalls den Werterlebnissen zuzuzählen sind, den Ernstbegehrungen. Außer Werthaltungen und Wertungen, Ernst- und Phantasiebegehrungen sind mir keinerlei Werterlebnisse bekannt. Das schließt natürlich nicht aus, daß an diesen Erlebnissen, namentlich wo es sich um Uebertragung oder sonstige Ableitung von Werten handelt, noch mancherlei an intellektuellen wie emotionalen Betätigungen beteiligt sein mag, das darum doch nicht zu den eigentlichen Werterlebnissen zu rechnen ist. Auch die vielberufenen Werturteile gehören nicht zu diesen.

III. Der persönliche Wert.

Welches von den verschiedenen Werterlebnissen einem Objekte gegenüber gleichsam zur Anwendung kommt, hängt nicht von der Beschaffenheit des Objektes, sondern von dem ab, was man seine Position zum Subjekte nennen könnte. Nur kommt dabei zunächst nicht so sehr die wirkliche als die vom Standpunkte des Subjektes aus vermeintliche Position in Betracht, der gegenüber das betreffende Werterlebnis etwas wie eine adäquate Stellungnahme seitens des Subjektes ausmacht. Solcher Positionen des Objektes O zum Subjekt S gibt es in der Hauptsache vier: 1. O ist gegeben, 2. O ist nicht gegeben, 3. O befindet sich für die in Frage kommende Zeit (man denkt hier wohl zunächst an die Zukunft, wie bei 1 und 2 an die Gegenwart; prinzipiell gilt aber hier wie dort Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleich) im Bereiche des Begehrbaren, oder wenigstens 4. im Bereiche des Annehmbaren, was dann freilich nur noch als eine Art Quasiposition bezeichnet werden kann. Hierauf reagiert unter günstigen Umständen S beziehungsweise 1. durch Daseins-,

2. Nichtdaseinsgefühl, 3. durch Begehren, 4. durch Phantasiegefühl, eventuell auch Phantasiebegehren, wozu übrigens schon die Fälle 1—3 mehr oder minder günstige Gelegenheit bieten.

Faßt man, was freilich ohne einige Konvention kaum angeht, das Wort »Werterlebnis« im Sinne von »Erleben eines Wertes«, dann stehen den Werterlebnissen des S Erlebniswerte des O gegenüber, die man etwa als Gegebenheits-, Nichtgegebenheits-, Begehrtheits- und Phantasiewerte unterscheiden könnte. Keiner von ihnen ist das, was man »den Wert« des O schlechthin zu nennen gewöhnt ist, aber jeder hat einen gewissen Anteil an diesem Werte, so daß man ihn mit nicht allzugroßer Ungenauigkeit als den Totalwert jenen vier Erlebniswerten als Partialwerten gegenüberstellen und versuchen mag, seinen Begriff von den Partialwerten aus zu präzisieren.

Gehen wir etwa von dem jedenfalls nächstliegenden Fall der Gegebenheit des O aus, so vollzieht sich der Uebergang von Werterlebnis zu Erlebniswert hier einfachst durch die Bestimmung, dieser bestehe darin, daß S inbezug auf O ein Daseinsgefühl, etwa Daseinsfreude erlebt. Aber so sehr sich diese Aufstellung durch ihre Präzision empfehlen möchte, so denkt doch niemand daran, den Wert mit dem betreffenden Werterlebnis entstehen und vergehen zu lassen. Dem Erfordernis dieser (durch F. Krueger) eher zu viel als zu wenig betonten Konstanz ist durch einen einfachen, aber fundamentalen Gedankenschritt Rechnung zu tragen. Statt aktuell kann man den Gegebenheitswert auch potentiell fassen. Der Aktualwert im obigen Sinne setzt voraus, daß sowohl O als S existiert, in komplizierteren Fällen vielleicht auch manches an Umständen U, um deren willen etwa sich S am Dasein des O überhaupt oder doch gerade in dem oder jenem bestimmten Maße freut, — endlich auch einen Anlaß A, vermöge dessen sich S gerade zur gegebenen Zeit dem O mit seinen Erlebnissen zuwendet. Nun kann man die obige Bestimmung so abändern: der Gegebenheitswert besteht darin, daß S, s o f e r n A vorliegt, am O Daseinsfreude erlebt. Diesen Wert kann man den Gegebenheits-Potentialwert nennen, dessen Gedanke aus dem des Gegebenheits-Aktualwertes dadurch gewonnen ist, daß eine Voraussetzung des letzteren zum hypothetischen Konstitutivum des ersteren gemacht wird. Ich nenne dieses Vorgehen Potentialisierung, und man sieht leicht, daß dasselbe nicht nur auf A, sondern ebenso auf U, S und O angewendet werden kann, indem man eine Voraussetzung nach der anderen zum hypothetischen Konstitutivum jenes Objektivs macht, als welches der betreffende Potentialwert, der so gleichsam verschiedene Grade von Potentialität aufweisen kann, sich überall darstellt. Es kann in dieser Weise eine Reihe von Wertbegriffen gebildet wer-

den, an deren Ende als Gegenstück zum zuerst festgelegten reinen Aktualwert ein reiner Potentialwert steht, indes die Vermittlung zwischen diesen Extremen durch so viele gemischte Potentialwerte hergestellt wird, als durch die Anzahl der gegen einander ausreichend selbständigen Voraussetzungen eben gestattet wird.

Natürlich läßt sich die Operation der Potentialisierung an jedem der verschiedenen Partialwerte vornehmen, ihre Bedeutung tritt indes erst beim Zusammennehmen mehrerer Partialwerte, insbesondere aber beim Totalwerte zu Tage. Zunächst wäre solches Zusammennehmen bei reinen Aktualwerten nicht wohl möglich, da die verschiedenen Positionen des O zu S, vom Phantasiefalle etwa abgesehen, einander ausschließen. Im Gegensatze zu solcher Unverträglichkeit drängt sich bei ausreichender Potentialisierung ein Gesichtspunkt auf, unter dem sich das Zusammennehmen sämtlicher Partialwerte als das einzig Natürliche herausstellt. Dieser Gesichtspunkt ist in dem Umstande gegeben, daß die verschiedenen Weisen, wie S hinsichtlich desselben O auf dessen mögliche Positionen reagiert, mit einander gesetzmäßig zusammenhängen. Die diesen Zusammenhang vermittelnde dispositionelle Beschaffenheit des S heißt dessen Interesse an O (genauer das praktische Interesse, dem das die Wissensgefühle betreffende theoretische Interesse »für« O gegenübersteht). Der Totalwert oder Wert schlechtweg des O für S läßt sich daher als die Tatsache bestimmen, daß S an O Interesse hat, und die Größe des Wertes ist im wesentlichen durch die Größe dieses Interesses bestimmt.

Der so gewonnene Wertbegriff zeigt nun aber ferner in betreff seiner Potentialisierungsgrade eine weitgehende Latitude, ohne die das Bedürfnis nach genauer Anwendung immer wieder auf unlösbare Schwierigkeiten führen würde. Zwar ist der Fall reiner Aktualität dem Obigen gemäß beim Totalwerte ausgeschlossen: was oben als »Anlaß« mit A bezeichnet wurde, muß hier jederzeit eines der hypothetischen Konstitutiva bleiben. Es ist sicher in besonderem Maße natürlich, nur vom gegebenen O, etwa einem O, das ich besitze, zu sagen, es h a b e Wert für mich, indes dieses Buch, jenes Gemälde nur Wert für mich h ä t t e, wenn ich es besäße. Daneben ist aber die Wendung, »ich begehre das O, weil es für mich wertvoll ist«, doch auch nicht als inkorrekt abzulehnen: sie setzt eben einen Wertbegriff höherer Potentialisationsstufe voraus, indem hier Gegebenheit, zunächst Besitz des O in den Bereich der hypothetischen Konstitutiva einbezogen ist. Der Wert des O kommt dann darin zur Geltung, daß ich an O, von anderen Werterlebnissen abgesehen, Daseinsfreude hätte, f a l l s eben O und etwa U gegeben und natürlich auch für das erforderliche A gesorgt wäre. Ebenso kann

S entweder ganz oder gewissermaßen einem Teile nach aus den Voraussetzungen in die hypothetischen Konstitutiva übergehen. Dieser gleichsam partielle Uebergang pflegt z. B. hinsichtlich der intellektuellen Dispositionen des S in der Regel vollzogen zu sein, so daß man keinen Anstand nimmt, dem Kinde oder dem Schwachsinnigen Werte zuzusprechen, auch wenn der tatsächliche intellektuelle Zustand die betreffenden Werterlebnisse ausschließt. Aehnlich kann mit dem Wissen, der Orientiertheit des intellektuell normalen S umgegangen werden: es ist nicht sinnlos, den Goldschätzen Kaliforniens für die Bewohner dieses Landes Wert beizumessen auch im Hinblick auf eine Zeit, wo diese Schätze noch nicht entdeckt waren[1]: nur könnte man freilich diese Unentdecktheit auch als Mangel am erforderlichen U auffassen, und dem in Rede stehenden Golde daraufhin ebenso den Wert absprechen wie dem Eisen im Mittelpunkte der Erde. Dagegen ist sozusagen das ganze S unter die hypothetischen Konstitutiva gewandert, wenn dem O Wert nachgesagt wird, ohne die Existenz eines S vorauszusetzen. Eine solche Betrachtungsweise wird in der Regel schon recht wenig natürlich sein; aber ihre Statthaftigkeit ist prinzipiell unter dem Gesichtspunkte der Potentialisierung zweifellos, die ja auch hier bis zur reinen Potentialität fortschreiten kann, zu einem Wertbegriffe also, bei dem sowohl die Existenz des O als die des S resp. U, kurz in der alle Voraussetzungen, die gegenständliche Bestimmtheit des O natürlich ausgenommen, in die hypothetischen Konstitutiva aufgegangen sind.

Erweist sich der Wertbegriff durch eine solche Beweglichkeit hinsichtlich der Potentialisationsgrade vielen sonst unbesiegbaren kasuistischen Schwierigkeiten gewachsen, so ist doch die zwischen diesen Stufen nach Bedarf zu treffende Auswahl nicht etwa eine bedeutungslose Entscheidung. Je näher der Grenze ungemischter Potentialität, desto ärmer und allgemeiner ist der Wertbegriff, der bei Erreichung dieser Grenze ohne Fehler durch den Begriff einer (zum Subjekte) relativen Eigenschaft des O ersetzt werden kann. Je näher umgekehrt der Aktualitätsgrenze, desto größer der Reichtum an von einander unabhängigen Tatsachen, die in die Behauptung eines Wertes eingeschlossen sind. Auch sind die Momente O, S und U keineswegs gleich leicht als Voraussetzungen zu entbehren, so offenbar O leichter als S, und an S die intellektuellen Dispositionen leichter als die emotionalen, wie die obigen Beispiele von Kindern und Schwachsinnigen beleuchten, an denen aber freilich eine Art Vernünftigkeitsmoment zur Geltung zu kommen strebt, das über das Gebiet des Intellektuellen weit ins Emotionale hineinreicht und es nahe legt, die

1) Ein von meinem jungen Fachgenossen D. Ficher mündlich mitgeteiltes Beispiel.

obige Wertdefinition in die Form auszugestalten: Der Wert eines O besteht in der Tatsache, daß ein S am O Interesse nimmt, nehmen könnte oder doch vernünftiger Weise nehmen sollte.

Allerdings zeigt sich nun durch diese letzte Wendung die ausschließlich psychologische Wertbetrachtung durchbrochen. Aber sie daraufhin abzulehnen, erscheint mir heute als ein ebenso unstatthafter Psychologismus wie etwa der Versuch, Gegenstands- oder auch Erkenntnistheorie in Psychologie aufzulösen. Vielmehr dürfte gerade unvoreingenommene Berücksichtigung der psychologischen Empirie ergeben, daß die psychologische Behandlung der Wertprobleme den vortheoretischen Wertgedanken nicht unerheblich modifiziert und so gewisse Bedürfnisse der naiven Wertbetrachtung unbefriedigt gelassen hat, die sich auch im Theoretiker immer wieder regen und in seine Aufstellungen Tendenzen hineintragen, denen die Psychologie selbst so wenig gerecht werden kann wie etwa dem Gegensatze von Wahr und Falsch am Urteile, denen aber gleichwohl die allgemeine Werttheorie gerecht werden muß, will sie nicht dauernd hinter ihren natürlichen Aufgaben zurückbleiben. Sie wird dem instinktiven Widerstreben des Naiven dagegen, den Wert des O mit einem außerhalb des O Liegenden, zunächst also einem S entstehend und vergehend zu denken, gewiß nicht den empirisch so wohlbegründeten Begriff des relativen, d. i. des persönlichen Wertes opfern. Aber sie wird einen Weg zu suchen haben, der sich dem Ideal eines unpersönlichen, insofern also absoluten Wertes anzunähern verspricht und zugleich für die jenem Ideale gelegentlich der Wertgedanken des täglichen Lebens wie der Wissenschaft gemachten Konzessionen einiges an legitimierendem Verständnis beizusteuern vermag. Sich in dieser Hinsicht noch höhere Ziele zu stecken, dazu wird vorerst selbst eine so großzügige Begriffsdichtung wie Münsterbergs »Philosophie der Werte« denjenigen kaum ermutigen, der meint, daß es sich hier wie in aller Wissenschaft um Tatsachenfragen handelt, auf die der menschliche Intellekt die Antwort doch leichter und zuverlässiger durch Arbeit von unten hinauf als durch Systembildung gewinnen mag.

IV. Die emotionale Präsentation und der unpersönliche Wert.

Der Gedanke, die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen intellektuellen und emotionalen Erlebnissen könnten durch die sonst ganz sachgemäße psychologische Tradition mehr als billig in den Hintergrund gedrängt worden sein, ist seit W. Windelbands Aufstellungen immer wieder erwogen und neu ausgestaltet worden: noch H. Gomperz »pathempirische« Betrachtungsweise und H. Maiers »emotionales Denken« bezeugen dies, so grundverschieden sonst auch die Meinung dieser

Termini sein mag. Näher stehen dem Folgenden jedenfalls F. Brentanos von mir in Zeiten psychologischen, wo nicht psychologistischen Jugendmutes unzureichend gewürdigte Positionen in betreff »als richtig charakterisierter Liebe«, sowie H. Schwarz' Aufstellungen über »analytisches« und insbesondere »synthetisches Vorziehen«, — am nächsten wohl die Ausführungen E. Landmann-Kalischers über den »Erkenntniswert« des Gefühles[1]), die mir heute, meinem ersten Eindrucke entgegen, ihren Hauptgedanken nach das Wichtigste zu sein scheinen, was zur Begründung der hier zu skizzierenden Auffassung bisher beigebracht worden ist.

Die Funktion, der psychischen Bearbeitung Gegenstände zu präsentieren, ist von jeher und mit Recht in besonderem Maße den Vorstellungen zugeschrieben worden; mit Unrecht aber hat man die Fähigkeit hierzu den Vorstellungen allein beigemessen. Ich habe an anderem Orte darzutun versucht, daß wie die Vorstellungen Objekte, so die Urteile und Annahmen Objektive präsentieren können. Beides kann man Fremdpräsentation (durch Auswärtswendung) nennen im Gegensatze zur Selbstpräsentation (durch Einwärtswendung) nicht nur intellektueller, sondern auch emotionaler Erlebnisse in der inneren Wahrnehmung. Emotionale Phantasieerlebnisse aber betätigen auch, auswärts gewendet, ihre Eignung zur Fremdpräsentation, wo sie dem Erfassen innerer Erlebnisse dienen, die dem Erfassenden zwar angehören, aber ihm nicht gegenwärtig sind, und vollends dem Erfassen solcher, die ihm gar nicht angehören. Derlei Präzedenzfällen, wenn man so sagen mag, gegenüber kann es nicht mehr befremden, nun auch auswärtsgewendete emotionale Erlebnisse an der Fremdpräsentation beteiligt zu finden. Dies scheint mir nun in der Tat der Fall, wo man etwa eine Temperatur angenehm, eine Melodie schön, ein Werkzeug oder eine Handlung gut findet. Die Gleichartigkeit der Prädikationen in »die Temperatur ist angenehm« mit der etwa in »die Temperatur ist hoch« hat nur bisher angesichts der so sehr auffälligen besonderen Subjektivität des Gefühles nicht zur Geltung zu kommen vermocht. Ohne Zweifel steht ja die Leistungsfähigkeit des Gefühles als Erkenntnismittel weit hinter der der Vorstellung zurück: aber die Subjektivität und sonstige Trüglichkeit etwa der Empfindungen hat man ja doch auch immer höher und jedenfalls längst schon hoch genug veranschlagen gelernt, um in dieser Hinsicht nun auch beim Gefühle dem Gedanken eines mehr graduellen als qualitativen Unterschiedes näher treten zu dürfen. Ist aber erst einmal der Druck der Vormeinung gewichen, dann erkennt man leicht, wie

1) »Ueber den Erkenntniswert ästhetischer Urteile«, »Archiv für die gesamte Psychologie«, Bd. V, 1905, und »Philosophie der Werte«, ibid. Bd. XVIII, 1910, bes. S. 31 ff.

erfahrungsfremd es doch eigentlich ist, das Attribut »angenehm« unseres Beispieles so zu interpretieren, als ob, wer es prädizierte, etwa unter Reflexion auf ein erlebtes Lustgefühl dieses als Wirkung der Temperatur in Anspruch nähme, genauer vielleicht der Temperatur die Fähigkeit nachsagen wollte, ein solches Gefühl zu erregen. In Wahrheit wird z. B. der Himmel in keinem anderen Sinne »schön« genannt als der Sinn ist, in dem er für »blau« gilt, nur daß das Erlebnis, durch das die erste dieser Eigenschaften präsentiert wird, im psychischen Leben nicht nur die Rolle eines Erfassungsmittels spielt, was auch sprachlich darin zur Geltung kommt, daß für sie direkt ein sprachlicher Ausdruck zur Verfügung steht und nicht bloß indirekt, gleichsam durch den präsentierten Gegenstand hindurch, wie dies etwa am Ausdrucke »Blauempfindung« zu bemerken ist.

Stehen sonach den Gefühlen (übrigens nicht minder den Begehrungen) in ähnlicher Weise eigene Gegenstände gegenüber wie den Vorstellungen und Gedanken, so kann natürlich die Mannigfaltigkeit dieser Gegenstände die der präsentierenden Gefühle nicht übersteigen, folgt aber jedenfalls zum mindesten der Vierteilung der Gefühle nach ihren psychologischen Voraussetzungen. Hält man Vorstellungsakt- und Vorstellungsinhaltsgefühle, Denkakts- und Denkinhaltsgefühle auseinander, so sind diesen Klassen die Fühlgegenstände Angenehm, Schön, Wahr, Gut zwanglos zuzuordnen, falls man dem Worte »wahr« auch eine Fühlbedeutung beimessen darf, was angesichts der so oft herangezogenen »Wahrheitsgefühle« sicher nichts Unnatürliches ist. Wer auch Objektive als ästhetische Gegenstände gelten lassen möchte, wird den Fühlgegenständen Schön und Gut lieber Soseins- und Seinsgefühle an die Seite stellen. Jedenfalls bieten nun aber diese Fühlgegenstände Gelegenheit zu Erkenntnisbetätigungen, die sie namentlich zusammen mit Vorstellungs- und Gedankengegenständen betreffen. Die nächstliegende Gelegenheit dazu bieten intellektuell präsentierte Gegenstände, die emotionale Erlebnisse auf sich ziehen und so zu den durch diese präsentierten Gegenständen in Beziehung treten. Ist M der intellektuell, z der emotional präsentierte Gegenstand, so tritt diese Beziehung in dem Urteile »M ist z« (z. B. »dieses Ornament ist schön«) zu Tage, das natürlich richtig oder falsch sein kann resp. sein muß wie jedes Urteil. Ist es Tatsache, daß M z ist, dann sagt man vom M mit Rücksicht auf das das z präsentierende emotionale Erlebnis, M verdiene dieses, wohl auch, M sei dieses Erlebnisses und etwa auch der natürlichen Konsequenzen daraus würdig. Das Ornament unseres Beispieles verdient zu gefallen, es ist würdig, als wohlgefällig anerkannt, bei dieser oder jener Gelegenheit als Schmuck angewendet zu werden u. s. f. Diese Verdientheit oder

Würdigkeit ergibt sich aus jenem Urteile, wie die Konklusion aus ihren Prämissen. Eine gewisse Präsumtion solcher Würdigkeit dürfte dem intellektuell präsentierten Gegenstande eines jeden emotionalen Erlebnisses seitens des Subjektes zuteil werden, dem es ja auch, wenn es urteilt, natürlich ist, die Tatsächlichkeit des im Urteile erfaßten Objektivs zu präsumieren.

Wie ohne weiteres ersichtlich, sind wir hier zu jenem Begriffe gelangt, der uns eingangs bei der ersten Ueberschau über die Bedeutungen der Worte »Wert« und »wert« an zweiter Stelle begegnet ist. Das Verhältnis dieses Begriffes zu dem des persönlichen Wertes ergibt sich dagegen aus dem Umstande, daß es im allgemeinen so viele Fälle von Würdigkeit geben wird, als es präsentierende Erlebnisse auf emotionalem Gebiete gibt. Halten wir uns der Einfachheit halber wieder an das Nächstliegende, das Gefühl, so stehen den vier Fühlgegenständen Angenehm, Schön, Wahr und Gut vier Würdigkeiten gegenüber, die hier verständlich als hedonische, ästhetische, logische und axiologische Würdigkeit bezeichnet seien. Ob es speziell auf dem Gebiete des Angenehmen eine Würdigkeit auch wirklich gibt, d. h. ob hier Gelegenheit zu wahren Urteilen von der obigen Form »M ist z« wirklich vorliegt, soll durch diese Begriffsbestimmung nicht ausgemacht sein: in Betreff der drei anderen Fälle wird es an einer kräftigen Vormeinung zugunsten der Würdigkeit sicher nicht fehlen. Für das Gebiet der persönlichen Werte aber kommt natürlich nur der Fall der axiologischen Würdigkeit in Betracht. Es ist sofort einleuchtend, daß sich die Frage nach dieser Würdigkeit bei allen persönlichen Werten erheben läßt, und es liegt nahe, nur jene davon als Werte im eigentlichsten Sinne anzuerkennen, bei denen diese Frage mit Recht bejaht werden darf.

Wert in dieser durch das bisher Dargelegte noch nicht berücksichtigten Bedeutung hat also ein Objekt nicht schon, sofern ihm das Interesse eines Subjektes zugewendet ist, sondern erst, sofern es dieses Interesse verdient. Einfacher läßt sich nun aber auch sagen: es hat Wert, sofern ihm das durch Werterlebnisse zu Präsentierende tatsächlich zukommt, und darin liegt nun die noch einfachere Bestimmung: Wert ist das durch Werterlebnisse Präsentierte. Natürlich ist der emotional präsentierte Gegenstand als solcher so wenig Erlebnis als der intellektuell präsentierte. Der Wert in dem in Rede stehenden Sinne ist also zwar durch ein Erlebnis erfaßt, wie alles andere Erfaßte, aber er hat in seinem Wesen keine Beziehung auf ein Erlebnis mehr: er ist weder persönlich, noch relativ, kann daher als unpersönlicher oder auch wohl absoluter Wert bezeichnet werden. Sehe ich recht, so liegt erst hier der Wertgedanke vor, den die Wertpraxis

der Werttheorie zur Analyse und Präzisierung aufgegeben hat. Die deutlichste Verifikation hierfür finde ich in der Tatsache, daß das bereits oben berührte Vernünftigkeitsmoment und noch allgemeiner die Berücksichtigung verschiedener rein intellektueller, sei es empirischer, sei es außerempirischer Faktoren so tief in den Begriff des diesen Dingen von Natur wesensfremden persönlichen Wertes eingedrungen ist, der übrigens auch seinerseits dem Charakter unpersönlichen Wertes, einfach Eigenschaft des O zu sein, um so näher kommt, in je höherer Potentialisationsstufe er sich darstellt.

Die enge Beziehung des unpersönlichen oder, wie man auch sagen könnte, überpersönlichen Wertes zur Würdigkeit läßt erkennen, daß auch die übrigen Würdigkeitsgebiete, also zunächst das ästhetische und logische, zu analogen Begriffsbildungen Gelegenheit bieten wie das axiologische. Das hat zu der Tendenz geführt, den Wertbegriff derart zu erweitern, daß er sämtlichen Würdigkeiten paritätisch gegenübersteht, und man hat auch das Wort »Wert« selbst in dieser erweiterten Bedeutung angewendet. Gegen diesen Vorgang sind nicht sachliche, sondern nur sprachliche Bedenken geltend zu machen, um deren willen mir angemessener scheint, das Anwendungsgebiet des Wortes »Wert« über die Sphäre des Axiologischen nicht auszudehnen. Es bleibt dann ein wichtiges Charakteristikon des Wertes, daß das M, von dem hier das Urteil »M ist z« gilt, zunächst jederzeit ein Objektiv, genauer ein Seinsobjektiv ist, dessen Material erst jenes O ausmacht, das man als Objekt hier des unpersönlichen wie sonst des persönlichen Wertes anzusehen pflegt.

Falls ich nun aber im Rechte bin, wenn ich im unpersönlichen Werte den Wert im »eigentlichen« Sinne sehe, ergibt sich daraus, das muß nun noch gefragt werden, nicht die Konsequenz, daß die allgemeine Werttheorie vom Begriffe des persönlichen Wertes besser abzusehen und ihr Tun nur unter dem Gesichtspunkte des unpersönlichen Wertes zu orientieren hat? Ich weise zum Schlusse dieser Ausführungen auf zwei Gründe hin, die mir dies zu verbieten scheinen.

Der eine Grund ist erkenntnistechnischer Natur. Er besteht darin, daß, wie oben schon angedeutet, die für Feststellung des unpersönlichen Wertes so fundamentalen Urteile von der Form »M ist z« unter besonders ungünstigen Bedingungen zustande kommen und daher in besonderem Maße unzuverlässig sind. Emotionale Erlebnisse sind eben noch viel weniger geeignete Erkenntnismittel als etwa die Empfindungen, und so ist es Tatsache, daß sich der genaueren Ermittlung der konkreteren Fälle »wahren« Wertes bisher allenthalben die größten Hindernisse in den Weg gestellt haben. An ihre prinzipielle Ueberwindbarkeit zu glauben, dazu berechtigt uns das, was

bisher an Ueberwindung der Empfindungssubjektivitäten gelungen ist; man darf sich aber keinen Täuschungen darüber hingeben, wie sehr hier das Beste noch der Zukunft vorbehalten bleiben muß. Im Gegensatze hierzu bleiben die Tatsachen persönlichen Wertes in seinen verschiedenen Potentialisationsstufen der Empirie prinzipiell durchaus zugänglich. Sind die obigen Aufstellungen über unpersönlichen Wert auch schwerlich metaphysisch zu nennen, so hat doch die dem persönlichen Werte zugewandte, durch die breite Empirie der Wirtschaftswissenschaft in so reichem Maße geförderte Tatsachenforschung auch der allgemeinen Werttheorie im wesentlichen noch für lange Zeiten die großen Vorzüge für sich, um deren willen sich jede Einzelwissenschaft von metaphysischen Voraussetzungen nach Kräften frei zu erhalten versucht.

Es kommt als zweiter Grund hinzu, daß solche zunächst ausschließlich dem persönlichen Werte geltenden Feststellungen besonderer und allgemeiner Tatsächlichkeiten nicht nur die natürlichen Vorstufen abgeben für die Erkenntnis der Tatsachen unpersönlichen Wertes, sondern daß ihnen ihre große Bedeutung auch zukommt ohne Rücksicht auf solche Verwendung, insbesondere auch dort, wo die Tatsachen persönlichen Wertes zur Erforschung des unpersönlichen Wertes ersichtlich keine Dienste mehr leisten können. Unpersönlicher Wert kann ja von den intellektuellen und auch den emotionalen Dispositionen dieses oder jenes S nicht wohl abhängig sein. Auch die für den persönlichen Wert hinsichtlich seines Auftretens wie seiner Größe so entscheidenden Faktoren, die in der obigen Symbolik unter dem Buchstaben U zusammengedrängt wurden, können nur in sehr beschränktem Maße für den unpersönlichen Wert Belang haben, möchte man doch auf den ersten Blick hin vermuten, Wirkungswerte als solche müßten, unpersönlich betrachtet, jeden Wertcharakters entbehren. Dennoch bringt man den einschlägigen Gesetzmäßigkeiten das regste Interesse entgegen, und das mit vollem Recht, da sie das Leben der Einzelnen wie der Gesamtheiten ganz ohne Rücksicht darauf beherrschen, wie weit die Angelegenheiten des unpersönlichen Wertes durch sie berührt sind.

So wird wohl die psychologische Wertforschung den Weg, den sie bisher hoffentlich nicht ohne allen Erfolg beschritten hat, unverdrossen weiter zu verfolgen haben. Zu fehlerhaftem Psychologismus würde solche Psychologie aber werden, wenn man sich um ihretwillen der Anerkennung und Würdigung der Tatsachen unpersönlichen Wertes überheben zu dürfen meinte.

Die Wahrheit und das Individuum.

Aus einem Goethebuch.

Von

Georg Simmel.

Goethe ist ohne jeden Vorbehalt davon durchdrungen, daß die theoretischen Ueberzeugungen des Individuums in unbedingter Abhängigkeit von der Beschaffenheit und Richtung seines Seins stünden. Die alte Annahme, daß der Mensch so handle, wie sein Sein es mit sich bringt, setzt sich hier dahin fort, daß auch das Erkennen seine Bestimmung eben daher bezöge. Die gewöhnliche wissenschaftliche Meinung erkennt jedem Objekt gegenüber eine einzige, sozusagen ideell präexistierende Wahrheit an, die der einzelne Geist auffinden muß. Was er von sich aus produziert, ist nur die seelische Energie, die Funktion, mit der sich der Inhalt der Wahrheit für das Bewußtsein verwirklicht. Zwar wird auch dieser Inhalt ja nicht von außen in das Subjekt hineingeschüttet, sondern auch er wird irgendwie von letzterem erzeugt, und das Verhältnis dieser Erzeugung zu der Gegebenheit oder bloßen Auffindung des Wahren wird von der Erkenntnistheorie und der Metaphysik in den mannigfachsten Hypothesen dargestellt. Gemeinsam aber ist ihnen allen die Einzigkeit der Wahrheit gegenüber jedem Objekt und ihre Unabhängigkeit von der sonstigen Differenzierung der Subjekte. Und da das einzige auch seinem Wesen nach Spontane: der psychische Prozeß, das Dynamische an der Erkenntnisvorstellung — diese Vorstellung nur tragen, aber sie als wahre nicht modifizieren kann, so ist auch diese Spontaneität in allen Fällen, wo wirklich Wahrheit erkannt wird, genau so unindividuell, genau so beziehungslos zu der Sonderbeschaffenheit des einen oder des andern erkennenden Subjekts, wie der objektive Inhalt selbst es ist. Insofern wir Wahres erkennen, sind wir alle gleich, und nur in den grenzenlos möglichen Irrtümern kommt die Unterschiedenheit der Individualitäten zu Worte und zu Folge. Für diese

typische Vorstellung vom Erkennen ist der Erkenntnisprozeß als eine Lebendigkeit der individuellen Seele sozusagen ausgeschaltet, da allein der Inhalt durch seine objektive Qualität bestimmt, welches Vorstellen wirklich Erkennen, Wahrheit ist.

Alles diesem Prinzip Entgegengesetzte, das Goethes Erkenntnisbegriff enthält, ist virtuell in der bekannten Zeile gesammelt: Was fruchtbar ist, allein ist wahr. Der rein in sich zentrierenden, in den bloßen Verhältnissen realer oder ideeller Inhalte bestehenden Wahrheit des allgemein angenommenen Wissensideales stellt er — übrigens ohne jede Polemik und als bemerkte er eigentlich die fundamentale Differenz gar nicht — in immer wiederholten Aussprüchen den andern Wahrheitsbegriff gegenüber: wahr sei für den Menschen derjenige Gedanke, der ihm nützlich sei. »Ich habe bemerkt, schreibt er im hohen Alter, daß ich den Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist, sich an mein übriges Denken anschließt und zugleich mich fördert. Nun ist es nicht allein möglich, sondern natürlich, daß sich ein solcher Gedanke dem Sinn des anderen nicht anschließe, ihn nicht fördere, wohl gar hindere, und so wird er ihn für falsch halten.« Und noch radikaler hatte er schon früher ausgesprochen, daß ihm Wahrheit der Name für die förderliche Qualität des Gedankens sei. Der Einzigkeit der Wahrheit, ihrer Unabhängigkeit von ihrem individuellen Vorgestelltwerden kann nicht schärfer widersprochen werden: es gibt so viele verschiedene Wahrheiten, wie es individuell verschiedene Möglichkeiten gibt, durch das Denken der Dinge gefördert zu werden! Damit scheint es, als dürften die rohesten Formen des Pragmatismus sich auf Goethe berufen; was indes angesichts der Grundgesinnung Goethes von vornherein sehr unwahrscheinlich ist.

Machen wir uns zunächst klar, was er denn eigentlich unter der »Förderung« versteht, die zu leisten einer Vorstellung die Wahrheitsqualität verschafft. Moderne teleologische Theorien der Erkenntnis gründen sich darauf, daß die richtigen Vorstellungen von der Umwelt ein zweckmäßiges, uns nützliches Handeln zur Folge haben; die allgemeine Anpassung des organischen Lebens überhaupt bewirke deshalb, daß wir die richtigen Vorstellungen von den Dingen hätten. Oder auch, sie verwandeln diese synthetische Beziehung zwischen Wahrheit und Nützlichkeit in eine analytische: als das wahre Vorstellen der Dinge bezeichneten wir eben dasjenige, auf das hin wir zweckmäßig verfahren. In beiden Fällen ist es der Inhalt der bestimmten einzelnen Vorstellung, der die intellektuelle Bedingung des bestimmten einzelnen Handelns bildet: wie wir etwa einen Gegenstand im Raum nur ergreifen können, wenn wir die Distanz zu ihm

richtig einschätzen, oder einen Menschen nur für unsere Zwecke gewinnen können, wenn wir ein richtiges Bild von seiner seelischen Verfassung haben. Mit alledem ist das theoretische Bild der Dinge von dem darauf gebauten praktischen Verhalten prinzipiell getrennt. Das Vorstellungsbild, gleichviel in welcher Weise und wozu entstanden, steht da und wird zu einer integrierenden Voraussetzung unsers Handelns, welches nützlich verläuft, wenn der Inhalt dieser Vorstellung zu der Realität, dem Orte jenes Handelns, ein bestimmtes Verhältnis hat; ändert sich dieses Verhältnis, so verläuft das Handeln verderblich. Das Entscheidende bleibt dabei immer die Beziehung, die das Vorstellungsbild seinem Inhalte nach einerseits zu dem Inhalt unserer Zwecke, andererseits zu dem Inhalt der Wirklichkeit hat, da es eben zwischen diesen beiden zu vermitteln, die Wirklichkeit für die Zwecke auszunutzen hat. Nicht darauf, daß der Mensch die Vorstellung als ein inneres Element seines Lebens habe, kommt es an, sondern daß sie das geeignete Mittel, die zweckdienliche Voraussetzung dazu sei, daß das auf die Einzelheiten der Welt gerichtete Handeln sie zu der erwünschten Reaktion auf uns bewege. Was immer man unter Wahrheit verstehe und ob man sie auch im letzten Grunde durch das praktische Bedürfnis bestimmen lasse — immer bleibt die Tatsache, daß sie eben objektive Wahrheit ist, daß sie die Realität in der Form der Vorstellung irgendwie unserm Handeln darbietet, der Grund und Inhalt ihrer Förderlichkeit.

An ihrem Gegensatz zu dieser Beziehungsrichtung zwischen Wahrheit und Nützlichkeit offenbart die Goethe'sche Lehre ihren entscheidenden Sinn. Nicht auf die dem Objekt zugewandte Seite der Vorstellung, nicht auf den ideellen Inhalt der Wahrheit, mit dem übereinstimmend oder nicht übereinstimmend, unser Handeln förderlich oder verderblich ist, kommt es ihm an, sondern auf die Bedeutung, die das Dasein der Vorstellung in unserm Bewußtsein für unser Leben besitzt. Der Pragmatismus, weil er auf das Ausnutzen der Welt vermöge ihrer Erkenntnis geht, knüpft deren Wahrheitskriterium an die realen Wirkungen, die der Mensch von den Dingen erfährt, und die durch die Vorstellungen nur vermittelt werden. Diese utilitarische Beziehung zwischen Ding und Leben, in die sich die Vorstellung nur als eine, nachher sozusagen wieder auszuscheidende Vermittlung einstellt, geht Goethe hier gar nichts an; sondern die Vorstellung als Element des Lebens selbst, nicht durch das, was sie diesem erst vermittelt, steht in ihrer Förderlichkeit oder Abträglichkeit für die Ganzheit dieses Lebens in Frage. Mit der theoretischen Schärfe ausgedrückt, zu der Goethe selbst sich nicht veranlaßt sah: für die vorliegenden teleologischen Wahrheitsbegriffe, besonders den

Pragmatismus, ist es der Inhalt der Vorstellung, dessen Förderlichkeit ihr den Wahrheitswert gibt, für Goethe ist es der Prozeß ihres Vorstellens, die lebendige Funktion, die sie im Zusammenhange der seelischen Entwicklung ausübt. Der Mensch muß dadurch gefördert werden, daß er diese Vorstellung denkt, sie muß sich dem einheitlichen Totalsinne seiner inneren Existenz anschließen, und die Energie, die sie innerhalb dieser einsetzt, muß ein Moment dieser fortschreitenden Existenz selbst werden: dann heißt der Inhalt dieses dynamisch und personal bedeutsamen Vorstellens wahr. Man muß diesen Gedanken nur in seiner ganzen Spannweite und seinem fundamentalen Charakter fassen, um auch die Aeußerung, die all jenen andern über das Förderliche als das Wahre zu widersprechen scheint, aus ihm zu begreifen: »Wie der menschliche Geist vorschreitet, fühlt er immer mehr, wie er bedingt sei, daß er verlieren müsse, indem er gewinnt: denn ans Wahre, wie ans Falsche sind notwendige Bedingungen des Daseins gebunden«. Und dies ist nicht die einzige Aeußerung, mit der er die tiefe, integrierende Notwendigkeit des Irrtums für das Lebensganze verkündet. Nicht etwa in dem Kassandrasinne, als wäre nur der Irrtum das Leben und das Wissen der Tod. Es handelt sich vielmehr um einen so hoch gehobenen, so weit umfangenden Begriff des Wahren, sozusagen um dessen so absoluten Sinn, daß er das Wahre und das Falsche im Sinn ihres relativen Gegensatzes gleichmäßig einschließt; man möchte es, um den Unterschied, an dessen begrifflicher Fixierung Goethe kein Interesse hatte, zu markieren, etwa »das Richtige« nennen. In dieser Bedeutung mißt sich der Wert des Vorstellungsinhaltes am Leben, in dessen Ganzheit der Vorstellungsprozeß tragend und getragen sich verwebt; hier findet das Vorstellen eine letzte Instanz, der gegenüber das Objekt mit seiner Bestimmungskraft über das Wahr und Falsch gedanklicher Inhalte nur eine niedere ist. Dieses Wahre oder Richtige in dem absoluten, weil dem Absoluten des Lebens zugehörigen Begriffe, hat durchaus die logische und metaphysische Struktur jenes »Passenden«, das Goethe in dem merkwürdigen Satze bestimmt: »Was die Menschen gesetzt haben, das will nicht passen, es mag recht oder unrecht sein; was aber die Götter setzen, das ist immer am Platz, recht oder unrecht«. Das »Passende« ist hier etwas Absolutes, sozusagen Uebermoralisch-Moralisches, das die ethische Relativität: recht und unrecht — unter sich begreift. Die gleiche Aufgipfelung eines umfassenden Wertes über den relativen Sinn seiner selbst und seines Gegenteiles vollzieht sich in dieser Aeußerung: »Man kann keineswegs zu vollständiger Anschauung gelangen, wenn man nicht Normales und Abnormes immer zugleich gegen einander schwankend und wirkend

betrachtet.« Es gibt für ihn ein höchstes Normales, das Normales und Abnormes einschließt — die »Metamorphose der Tiere« lehrt eine höchste Gesetzlichkeit, die Willkür und Gesetz, Vorzug und Mangel einschließt; ebenso wie er warnt, bei den Pflanzen von Mißbildung und Verkümmerung in einem scharfen Sinne zu sprechen, da doch »sowohl das Geregelte wie das Regellose von einem Geiste belebt ist«. Wie hier ein höchstes »Regelmäßiges« gemeint ist, das die relative Regel und die Abweichung von ihr zu seinen Elementen macht, wie sein absoluter »Natur«-Begriff seine eigene relative Bedeutung einschließt (»Auch das Unnatürlichste ist Natur«!), wie vorhin das schlechthin »Passende« — genau so verhält sich dort das Wahre in dem Sinne, in dem es das Leben fördert, sich dem Ganzen anschließt und jene notwendige Bedingung des Daseins ist, die das Wahre und das Falsche, in ihrem gewöhnlichen Sinne, gleichmäßig übergreift. Und nur der Stimmungsaccent, nicht die metaphysische Gültigkeit des Verhältnisses zwischen dem Leben und der Gegensätzlichkeit seiner relativen Einzelwerte verschiebt sich in der Aeußerung: »Glückliche Beschränkung der Jugend, ja der Menschen überhaupt, daß sie sich in jedem Augenblicke ihres Daseins für vollendet halten können und weder nach Wahrem noch nach Falschem, weder nach Hohem noch Tiefem fragen, sondern bloß nach dem, was ihnen gemäß ist«. Und so erst wird das Wahre ganz verständlich, das ein solches nur ist, insofern es fruchtbar ist. Nicht die Fruchtbarkeit ist gemeint, die in der Sphäre des bloßen Erkennens besteht — wo eine Erkenntnis dann fruchtbar heißt, wenn ihr Inhalt andere Inhalte aus sich entwickeln läßt, zu der Bildung neuer logisch-sachlich anregt; sondern die sozusagen dynamische Fruchtbarkeit, mit der Vorstellungen, jetzt selbst als Leben betrachtet, in dem Leben ihres Trägers wirken. Diese sind in dem Goethe'schen, dem vitalen Sinne wahr, sie können überhaupt gar nicht falsch sein, obgleich ihre Inhalte, als solche und vom Objekte her betrachtet, wahr oder falsch sein mögen. Nur in dieser Bedeutung gibt es einen Sinn, wenn Goethe sagt: »Der Irrtum gehört den Bibliotheken an, das Wahre dem menschlichen Geiste«; denn in jener anderen Bedeutung der Begriffe gibt es doch auch Wahres in den Bibliotheken und Irrtum im menschlichen Geiste. Und noch einmal findet er einen besonderen Ausdruck für dieses Lebenskriterium, das sich mit dem theoretischen über Wahrheit und Irrtum nicht deckt. Man könnte, so sagt er, von diesen beiden ausgehend, »ein drittes Wort im zarteren Sinne hinzufügen, nämlich Eigenheiten. Denn es gibt gewisse Phänomene der Menschheit, die man mit dieser Benennung am besten ausdrückt; sie sind irrtümlich nach außen, wahrhaft nach innen,

sie sind das, was das Individuum konstituiert; das Allgemeine wird dadurch spezifiziert und in dem Allerwunderlichsten blickt noch immer etwas Verstand, Vernunft und Wohlwollen hindurch, das uns anzieht. — Man kann sie sich vorstellen als Formen des lebendigen Daseins und Handelns einzelner, abgeschlossener, beschränkter Wesen, Individuen wie Nationen. — Eine Eigenheit könne an sich, wo nicht lobenswert, doch wenigstens duldbar sein, indem sie eine Art zu sein ausdrückt, welche man als Bezeichnung eines Teils des Mannigfaltigen gar wohl müßte gelten lassen.« Vollkommener ist wohl nicht aufzeigbar, wie ihm ein über dem theoretischen Gegensatz von Wahrheit und Irrtum stehender Begriff von Wahrheit vorschwebte — die Wahrheit, in der die Art des Menschen, überhaupt und dieser bestimmte zu sein, ihren Ausdruck findet.

Die so erreichte Deutung nun erstreckt ihre Voraussetzungen und ihre Folgen nach zwei Seiten hin.

Wenn Goethe dies funktionell Richtige, in die Lebenstotalität förderlich Eingefügte, das sich über die gewöhnliche Relation: wahr — falsch — erhebt, schlechthin als das Wahre bezeichnet, so muß sich dies in tieferen Bedingtheiten gründen. Der Sinn des Wahren, der in der Beziehung zum Objekt besteht, ist tatsächlich auch hier nicht ausgeschaltet; nur greift diese Beziehung gewissermaßen über die singulären Erweislichkeiten hinweg ins Metaphysische. Denn sie beruht auf dem fundamentalen Glauben Goethes, daß der innere Weg des persönlichen Geistes seiner Bestimmung nach derselbe ist, wie der der natürlichen Objektivität — nicht aus zufälliger Parallelität oder nachträglicher Zuordnung, sondern weil die Einheit des Daseins das eine wie das andere aus sich erzeugt, oder genauer, weil eines wie das andere »Natur« im weitesten und metaphysischen Sinne ist; es bedarf dafür keiner besonderen Erweise aus dem Kreise der Goethe'schen Aeußerungen, der das: Ist nicht der Kern der Natur — Menschen im Herzen? — umgibt. An einzelnen herausgeschnittenen Stücken aus der Natur und dem Geiste mag ihre Harmonie nicht aufzeigbar sein; faßt man aber die Totalität des geistigen Lebens, so wie ich sie andeutete, bezieht sich die Wahrheit auf den vollkommenen Prozeß dieser Totalität, so muß sie zugleich Wahrheit in Hinsicht des Objekts sein, weil das Subjekt und das Objekt als ganze, als Kinder des einen physisch-metaphysischen Seins, nicht auseinanderklaffen können. Diese Ueberzeugung war für Goethe erst in zweiter Linie Theorie; sie war sozusagen der Charakter und Sinn seiner Existenz selbst, und die Selbstverständlichkeit, mit der sie seine Gedankenwelt unterbaute — viel breiter als in seinen abstrakten Aeußerungen zutage tritt — macht seine Sätze oft lässig und ungenau.

Denn Ausdrücke, die an sich wohl Verschiedenes bedeuten, werden für ihn gleichmäßig zu Gefäßen dieses einen, alles durchflutenden Lebensprinzips. Und weil die mit ihm ausgesprochene Einheit ihn unbedingt beherrschte, war es eigentlich gleichgültig, von welcher der Seiten her, die in ihr harmonierten, er sie aussprach. Wenn nur das Fruchtbare ihm wahr ist, so konnte er ebenso gut sagen, nur das Wahre sei ihm fruchtbar. Und tatsächlich klingt dies in all den Aeußerungen an, wo er von der wahren Erkenntnis sagt, daß sie »Folge hat«. Sein Geist war gewissermaßen die Lebendigkeit dieses Prinzips, er war so glücklich konstruiert und ein so reiner Spiegel des Daseins, daß ihm — prinzipiell und im weitesten Sinne — nur das Wahre fruchtbar wurde; woraus er freilich schließen durfte, daß das Fruchtbare auch wahr wäre. Darum konnte er sich die Realität in der Absonderung von dem subjektiven Leben gar nicht als etwas Objektives denken; und andererseits, wenn er es in seinen späteren Jahren immer wieder als die Krankheit der Zeit bezeichnet, daß sie subjektiv sei, so meint er damit die von jener Einheit gelöste, nicht mehr fruchtbare Subjektivität, die also mit der Wahrheit weder zeugend, noch erzeugt verbunden ist. Darum ist ihm die Subjektivität, die prinzipiell in sich zentriert, ebenso prinzipiell der Sitz des Irrtums: also zum Beispiel diejenige, die nur »ihren Scharfsinn zeigen will«: und der er es ausdrücklich vorwirft, daß sie deshalb »sich am Irrtum freut«. Aber entsprechend verwirft er auch das, was man im allgemeinen Objektivität nennt, die unter demselben, nur umgekehrt gerichteten Zeichen steht: »Der Mensch an sich selbst, sagt er in dieser Gesinnung, insofern er sich seiner gesunden Sinne bedient, ist der größte und genaueste physikalische Apparat, den es geben kann, und das ist eben das größte Unheil der neueren Physik, daß man die Experimente gleichsam vom Menschen abgesondert hat und bloß in dem, was künstliche Instrumente zeigen, die Natur erkennen will«. Und weiterhin endlich begründet dieser Zusammenhang Goethes Vorliebe für das, was er das Einfache nennt, seine Abneigung gegen künstliche und umwegreiche Erkenntnismethoden. Wäre das Erkennen ein in rein ideeller Existenz bestehendes Gebilde, so würde Einfachheit und Kompliziertheit demgegenüber gar kein maßgebender Gesichtspunkt sein. Dies sind in ihrem quantitativen Unterschiede ganz relative Begriffe, die für die ideell-selbständige Objektivität des Erkennens keinen Wertunterschied bedeuten könnten. Um einen solchen zwischen ihnen zu stiften, bedarf es eines anderen Kriteriums, und dies ist für ihn eben das natürliche Dasein und Beschaffensein des Menschen, der mit seinen Organen so in die Welt gesetzt ist, daß das Verhältnis dieser Organe, wie sie sind, zu der Welt, wie sie

ist, das Maximum von Förderung, von »richtiger« Attitüde enthalten kann. Das Leben aber ist das Einfachste, nicht trotzdem, sondern gerade weil es seinen Organen nach »ein Vieles« ist — denn gerade an deren einheitlicher Zusammenwirksamkeit offenbart es seine Einfachheit. Und es ist das Einfachste, weil es das Fundamentale und Selbstverständliche ist, das, was sozusagen nur »ist«; darum ruft er angesichts von Seetieren aus: »Was ist doch ein Lebendiges für ein köstlich herrliches Ding! Wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr! wie seiend!« Weil seiner Weltanschauung alles Sein Leben ist, darum ist ihm alles Leben schlechthin »Sein« — und wie könnte es einfacheres geben als das Sein? Daher sein Haß gegen die »beschränkten Köpfe, die sich mit der Natur gewissermaßen im Widerspruch fühlen, und deswegen (!) das komplizierte Paradoxe mehr lieben, als das einfache Wahre«. Das sind die, die jene Einheit nicht erleben können, deren Denken nicht einfach sein kann, weil es sozusagen das Selbstverständlichste, das Leben selbst, nicht erlebt.

Noch von einer anderen Richtung letzter Tiefe her begegnet eine Goethe'sche Antwort der schweren Frage, worin denn eigentlich die Förderung bestehe, die die Vorstellung als wahre legitimiert, was der Inhalt sei, den das Handeln, durch die Vorstellung geleitet, erreichen muß, damit es als »Förderliches« gelte. Das Genie, sagt er, »bequemt sich zum Respekt sogar vor dem, was man konventionell nennen könnte: denn was ist dieses anders, als daß die vorzüglichsten Menschen übereinkamen, das Notwendige, das Unerläßliche, für das Beste zu halten«. Diese Aeußerung, die einer weitgehenden Deutung bedarf, um nicht als eine Goethe'sche »Konnivenz«, ja als eine Sanktionierung des Banalen zu erscheinen, — kreiert das »Unerläßliche« als eine, wie mir scheint, durchaus originale Kategorie der Lebensauffassung. Die Freiheit, mit der das Leben sich gestaltet, hat eine sehr bestimmte Grenze; an ihr beginnen Notwendigkeiten, die es aus sich selbst erzeugt und denen es aus sich selbst genügt. Sie sind nicht um ihres Wertes, um ihrer Wünschbarkeit willen gesetzt, sondern sind bloß »unerläßlich«; aber sie sind, da sie geistig-vitaler Natur sind, nicht etwa einfache Kausalitäten, wie naturhaft erzeugte Tatsächlichkeiten. Macht man alles Teleologische als solches von einem Wert abhängig, von der bewußten Setzung eines Gutes als Zieles, so steht also die Kategorie des »Unerläßlichen«, wie Goethe sie hier andeutet, an und für sich jenseits der Alternative von Kausalität und Teleologie: es ist das, was das Leben zu seinem Bestande fordert, was es nicht von selbst, sondern nur durch unsern Willen realisieren kann (deshalb immerhin auch verfehlen kann), und was, von Sachwerten und Ideen aus gesehen, sehr wohl gut wie böse, schön wie

häßlich, erhaben wie alltäglich sein kann. Ich glaube, daß Goethe mit dem Begriff des Unerläßlichen auf jene besondere Schicht hingezeigt hat, die oberhalb von Ursache und Zweck, von bloßer Wirklichkeit und gewolltem Wert liegt und in der das Leben als solches verläuft. Und nun kommt zu dieser bloß beschreibenden Feststellung, dieser analytischen Entdeckung einer neuen Kategorie die metaphysische Synthesis: dieses Unerläßliche, das von sich aus gegen allen Wert gleichgültig ist, wird nun doch als »das Beste« erkannt. Das ist keineswegs selbstverständlich. Das, was die Tatsache des Lebens als ihr Unerläßliches fordert, könnte in Hinsicht des Wertes ein bald so, bald so gefärbtes sein, oder ein Adiaphoron, oder, für den Pessimisten, gleich dem Leben selbst ein negativer Wert. Die »vorzüglichsten Menschen« aber vollziehen oder erkennen die Einheit des für das Leben Erforderlichen und des an sich Wertvollen; denn sie stehen gleichsam an dem Wurzelpunkt, an dem die Lebenswirklichkeit und der Lebenswert sich noch nicht getrennt haben, und darum ergreifen sie in allen Entfaltungen des Lebens das »Unerläßliche«, d. h. dasjenige, was seinen Bestand überhaupt und zentral sichert — und nicht etwa seinen schönen Luxus oder das von anderen Kategorien her Wünschenswerte — als »das Beste«. Für den Philister ist diese Verbindung eine subjektiv selbstverständliche, weil er garnicht daran denkt, daß man dem Unerläßlichen gegenüber dennoch eine Freiheit, einen andersartigen Wertbegriff aufrufen könnte; dem »Vorzüglichsten« ist sie zwar eine objektiv selbstverständliche, aus der Wertabsolutheit des Lebens geschöpfte, aber eine synthetische, deren soziale Erscheinungen anzuerkennen das Genie sich erst »bequemen« muß. Der Begriff des Unerläßlichen schlechthin ist tiefer, gleichsam von größerem kategorialem Gewicht, als der des Förderlichen schlechthin, er ist in gewissem Sinn dessen Fundierung. Und damit hilft er den Sinn dieses Förderlichen deuten. Hat man den Zusammenhang des Lebens in sich und mit dem Dasein überhaupt und dem Wert überhaupt ergriffen, so hat das Förderliche ebenso wie das Unerläßliche einen absoluten Sinn, mit dem es über seinen relativen, der Angabe eines Wozu bedürftigen, hinausreicht. Die Vorstellung, die sich in die Ganzheit des fortschreitenden Lebens verwebt, hat deshalb allen Wert, den sie haben kann, d. h. die volle Wahrheit, und es ist eine schiefe Frage, zu welchem einzelnen Ziele sie das Individuum »fördere«, da gerade nur ihr Ertrag für das Dasein überhaupt, nicht für diesen oder jenen einzelnen Inhalt, ihr diesen Wert verleiht.

In alledem gilt es das Grundmotiv festzuhalten, das uns hier angeht: ein übergreifender Wahrheitsbegriff, der zunächst gar nicht an einem Gegensatz zu theoretischem Irrtum orientiert ist, sondern seinen

Sinn in seiner Seins- und Funktionsbedeutung hat, darin, daß er als Daseiendes das daseiende Leben, wie es sich im persönlichen Geiste darstellt, fördert. Da nun aber das Leben dieses Geistes allem Natursein in harmonischer Einheit verknüpft ist, so muß jene sozusagen vitale Wahrheit zugleich auch die theoretische sein, das heißt diejenige, die den Inhalt des Denkens an dem Inhalt der Objektivität mißt. Daher ist es verständlich, daß er mit größter Leidenschaft auf die Objektivität des Erkennens drängt, auf die selbstlos treue Beobachtung, auf die Ausschaltung aller bloßen Subjektivität — und zugleich, ohne sich des geringsten Widerspruchs bewußt zu sein, nur das als wahr anerkennen will, was anzuerkennen ihn fördert und sich dem bestehenden Status seines Geistes anfügt.

Durch eine verhältnismäßig einfache metaphysische Vertiefung also zeigt sich der scheinbare Subjektivismus des Goethe'schen Wahrheitsbegriffes nur als der eine Aspekt einer Einheit, deren anderer durchaus objektivischen Wesens ist. Aber damit ist die Problematik des andern, diesem Begriff einwohnenden Elementes nicht aufgelöst: die Verschiedenheiten der Wahrheiten, die der Ursprung aus »Förderlichkeit« ihnen als Konsequenz der Verschiedenheit der Individuen auferlegt. Eine entscheidende Stelle ist oben mitgeteilt und es gibt deren viele. »Die verschiedenen Denkweisen sind in der Verschiedenheit der Menschen gegründet und eben deshalb ist eine durchgehende gleichförmige Ueberzeugung unmöglich«. Von sich selbst gesteht er im höchsten Alter, mehr als einmal habe er in seine Fassungskraft nicht aufnehmen können, was anderen denkbar sei — womit nicht bloßes Denkenkönnen, sondern wissenschaftliches Ueberzeugtsein gemeint ist; und mehr als zehn Jahre vorher hatte er schon in diesem ganz individualistischen Sinne geschrieben: »Jeder spricht nur sich selbst aus, indem er von der Natur spricht«. An dieser Konsequenz scheint nun freilich jene metaphysisch schon gelungene Ineinsbringung der subjektiven und der objektiven Wahrheit doch wieder logisch zu scheitern. Man mag zugeben: der menschliche Geist erzeuge Erkenntnisvorstellungen in sich, die seinem Leben notwendig, integrierend, förderlich sind, und vermöge der organisch-metaphysischen Einheit, in der er dem Dasein überhaupt verwachsen ist, besitzen die Inhalte dieser Vorstellungen die volle Harmonie zu diesem Dasein, den objektiven Wahrheitswert. Allein dies gilt insoweit für das Leben überhaupt, das in jedem Individuum dasselbe ist und deshalb mit der Einzigkeit und Eindeutigkeit der Wahrheit über jedes Objekt verträglich bleibt. Diese aber wird doch in dem Augenblick zersplittert und hinfällig, in dem gerade das, was das eine Leben von dem anderen unterscheidet, über die Bestimmung: was Wahr-

heit ist — entscheiden soll. Kein Zweifel, daß die gewöhnliche Folgerung aus solcher Individualisierung der Erkenntnis: daß für den einen Wahrheit ist, was es für den anderen nicht ist, — nämlich der Skeptizismus, die Verzweiflung an der Objektivität des Wahrheitsbegriffes überhaupt, Goethe völlig fern lag; so fern, daß er, wenn ich mich nicht täusche, der Gefahr dieses Schlusses mit keiner unmittelbaren und defensiven Aeußerung begegnet. Wohl aber treten positive Motive bei ihm auf, die sie aus seinem Weltbild ausschließen.

Es ist vor allem der Gedanke, daß all diese individualistischen Erkenntnisbilder nicht mit ihrer Zersplitterung in eine atomistische Selbstgenugsamkeit abschließen, sondern eine ideelle Zusammengehörigkeit in dem Sinne besitzen, daß sie sich alle unter einander zu einer einheitlichen Totalität des Erkennens überhaupt ergänzen. »Die Natur ist deswegen unergründlich, schreibt er, weil sie nicht e i n Mensch begreifen kann, obgleich die ganze Menschheit sie wohl begreifen könnte. Weil aber die liebe Menschheit niemals beisammen ist, so hat die Natur gut Spiel, sich vor unseren Augen zu verstecken«. Der leichte Ton dieser Aeußerung läßt die Vermutung mindestens nicht ausschließen, daß dieser Inbegriff des individuellen Wissens doch wohl nicht als so mechanische Addition gemeint sein wird, wie er in dem bloßen »beisammen« erscheint. Sondern eher in dem sublimen Sinne, in dem er im Alter von dem Ideal eines Einheitslebens der Menschheit überhaupt spricht, von der »Weltliteratur«, von der »sittlich-freisinnigen Uebereinstimmung durch die Welt«. Man möchte etwa an die Arbeitsteilung unter den Gliedern eines einheitlichen Organismus denken. Hier erhebt sich der Wahrheitsbegriff noch einmal in die gleiche Höhe, in der er vorhin über dem relativen Gegensatz von Wahr und Irrig gestanden hatte. Jetzt steht — so darf man Goethe's Intention wohl deuten — ein Erkennen in Frage, das absolut ist, weil »die Menschheit« sein Subjekt ist, und das sich aus den relativen Differenzen der erkennenden Individuen zusammenbaut und diese damit überwindet, wie dort die Differenz von Wahr und Irrig. Von einem solchen Einheitsbegriff aus erst werden die Zusätze zu jener entscheidenden Stelle begreiflich, in der er d e n Gedanken als den für ihn wahren verkündet, der ihn fördert, und der sich seinem Denken anschließt, während eben derselbe einem anderen, für den diese Folgen nicht zutreffen, falsch sein müsse. »Ist man hiervon, so fährt er fort, recht gründlich überzeugt, so wird man niemals kontrovertieren«. Selbstverständlich handelt es sich bei Goethe, dem Menschen strengster Sachlichkeit und leidenschaftlichsten Wahrheitssinnes, nicht um die Schlaffheit bloßer »Toleranz«, die immer nur ein negatives Verhalten gegenüber Phänomenen ist, während hier ein positives zu dem

Grund des Phänomens in Frage steht. Er will mit dem Entgegengesetztdenkenden nicht streiten, weil diese Entgegengesetztheit, wenn sie nur wirklich auf dem Naturgrunde der Persönlichkeit gewachsen ist, in der Einheit des lebendigen, vielgliedrigen Gesamtverhältnisses zwischen Menschheit und Welt einbegriffen ist. Das Erkennen als ein kosmisches Ereignis bricht hier wie ein Strom aus einer Quelle, in so viele Gefäße er auch gefaßt werde, ihre mannigfaltigen Formen annehmend; es ist immer der eine menschheitliche Lebensprozeß des Erkennens, der eine Fülle logisch unvereinbarer Inhalte trägt. — Als die genauere Form dieser gegenseitigen Ergänzung erscheint ihm gelegentlich sogar der unmittelbare logische Gegensatz. Er schreibt über Jacobi: »Nach seiner Natur muß sein Gott sich immer mehr von der Welt absondern, da der meinige sich immer mehr in sie verschlingt. Beides ist auch ganz recht: denn gerade dadurch wird es eine Menschheit, daß, wie so manches andere sich entgegensteht, es auch Antinomien der Ueberzeugung gibt«. Hier wird also das bloße Beisammen zu der Lebendigkeit einer Polarität gesteigert, die Verschiedenheiten der Denkweisen bilden nicht nur neben einanderstehend ein Ganzes, sondern die eine verlangt von sich aus die andere. Das uralte Motiv, daß auch der Kampf eine Art und ein Mittel der Einheit sei, tritt hier hervor, läßt alle Passivität der Toleranz für das Entgegengesetzte hinter sich, sondern fordert gerade das Entgegengesetzte, damit die »Antinomie« sich als die Form enthülle, in der die Einheit der erkennenden Menschheit gegenüber dem Objekt, nicht nur trotz, sondern mittels ihrer Gespaltenheit in polare Individualitäten sich vollziehe. Und endlich rücken die Gegensätze in den Inhalten der Ueberzeugung so zusammen, daß sie als gleichzeitige sogar ein einzelnes Individuum charakterisieren und in ihm ihre Einheit finden. Er spricht einmal aus — was schon an und für sich unserm Zusammenhange zugute kommt —, daß Philosophien nur die Lebensstimmung ihres Schöpfers bedeuten, das heißt die Art, wie seine individuelle Disposition mit der Welt fertig wird; auf diese Weise stellten sie Lebensformen dar, unter denen wir als Adepten wieder zu wählen hätten, was »unserer Natur oder unseren Anlagen nach« für uns passe. Und nun fährt er fort: »Ich behaupte, daß sogar Eklektiker in der Philosophie geboren werden, und wo der Eklektizismus aus der inneren Natur des Menschen hervorgeht, ist er ebenfalls gut. Wie oft gibt es Menschen, die ihren angeborenen Neigungen nach halb Stoiker und halb Epikuräer sind! Es wird mich daher auch keineswegs befremden, wenn diese die Grundsätze beider Systeme aufnehmen, ja sie möglichst mit einander zu vereinigen suchen«.

In vielleicht noch ahnungsreichere Tiefen führt die Einleitung jenes zentralen Satzes: »Wenn man mit sich selbst einig ist, ist man es auch mit andern«. Sieht man auf die isolierten Inhalte dieses »mit sich Selbst-Einigseins«, auf die einzelnen logisch ausdrückbaren Ueberzeugungen, in denen jeder jeweils mit sich einig ist, — so ist diese Behauptung gar nicht verständlich. Anders aber, so bald unter Erkennen ein Totalverhalten des Menschen verstanden wird: jene Befruchtung und Förderung des Ganzen durch einen Gedanken, jenes Sichanschließen und Sichzusammenschließen zwischen früheren und neuen Vorstellungen. Ist so das Mitsicheinigsein nicht ein logisches, systematisches Verbundensein von Inhalten, sondern eine Lebensfunktion des Menschen, eine, die ihn vereinheitlicht und ihn dem Sinne seiner Existenz näherbringt, so tritt sofort die Beziehung des Menschen als ganzen zum Dasein als ganzem daran oder darin hervor. An das richtige Funktionieren des Geistes ist das harmonische Verhältnis zum Objekt gebunden. Goethe spricht gelegentlich davon, daß das fortwährend sich wandelnde und in scheinbaren Widersprüchen sich bewegende Objekt nur von einem eben so beweglichen Geist erkannt werden könne: wie der morphologische Forscher »die Organe bildsam sieht, so müsse er auch die Art zu sehen bildsam erhalten«. So liegt es in dem Fundamente der ganzen Goethe'schen Weltansicht beschlossen, daß der Mensch erst, indem er sich in sich vereinheitlicht, »mit sich selbst einig« ist, das geistige Gegenbild der in sich einheitlichen Welt darstellt. Dann aber hat jedes so einheitliche Individuum das gleiche, in diesem Sinne auch gleich aufgenommene Objekt. »Jedes Individuum, sagt er einmal, hat vermittelst seiner Neigungen ein Recht zu Grundsätzen, die es als Individuum nicht aufheben«. Es wäre bei seiner Denkart völlig ausgeschlossen, dem Subjekt das Recht zu Grundsätzen zuzugestehen, die nicht auch von der objektiven Ordnung der Dinge her berechtigt sind. Aber es sind eben »die Neigungen« selbst objektive Tatsachen, die sich mikrokosmisch diesem Ganzen zuordnen — die Neigungen, mit denen er selbstverständlich nicht flatternde Willkürlichkeiten, sondern die organischen Tendenzen des Wesenskernes meint. Indem das »mit sich einige« Subjekt, sozusagen durch seine Formgleichheit mit der mit sich einheitlichen Welt, dieser ein harmonisch angemessenes Gegenbild in sich bereitet, müssen all solche Individuen doch irgend wie auch mit einander harmonieren, so verschieden die Punkte inhaltlich seien, um die herum die Vereinheitlichung eines jeden stattfindet. Denn sie verhalten sich, wie das Leibnitz'sche Gleichnis es von den unendlich verschiedenen Monaden sagt, deren jede die Welt irgendwie anders vorstellt und die doch in absoluter Harmonie stehen — wie Spiegel,

die um einen Marktplatz herum aufgestellt sind; ein jeder zeigt zwar ein anderes Bild als der andere, aber widersprechen können sie sich nie, da sie damit ein und dasselbe Objekt wiedergeben. Erst aus einer letzten Ueberzeugung heraus also wird es verständlich, daß der mit sich einige Mensch auch mit den andern einig sei; die metaphysische Beziehung, die der so sich formende Mensch zu der Objektivität des Daseins gewinnt und nur so gewinnt, ist der Zusammenhalt, der diese Menschen auch unter sich vereinheitlicht und es ganz grundlos macht, daß sie kontrovertieren.

Es ist nur die praktische Wendung dieses Zusammenhanges und deshalb seine Bestätigung, wenn er den Saint-Simonisten gegenüber bemerkt, es solle doch ein jeder bei sich anfangen und sein eigenes Glück machen, woraus denn unfehlbar das Glück des Ganzen entstehen müßte. Unmöglich kann dies auf der trivial-liberalen »Harmonie der Interessen« gegründet sein, die sich nur auf die Einzelphänomene der Oberfläche bezieht. Er kann nur meinen, daß das »Glück« des Einzelnen — ganz entsprechend jenen »Neigungen« — in einem bestimmten harmonischen Verhältnis zum Weltsein überhaupt wurzle oder bestünde. Wo er vom Glück in einem so prinzipiellen Sinne spricht, ist es nie der atomistische Zufall eines isolierten Wohlbefindens, sondern immer die Totalstimmung der Persönlichkeit, die nur in der Relation mit der Totalität des objektiven Daseins möglich ist. Diese Weltbeziehung jeder einzelnen Individualität — die wirklich »mit sich einig ist«, ihren wahren Neigungen folgt, ihr wirkliches »Glück macht« — ist es, die das Band zwischen allen einzelnen knüpft, die die inhaltlich und dem singulären Objekt gegenüber noch so divergenten Ueberzeugungen, die noch so heftig sich bekämpfenden Glücksbestrebungen als Einheit und Ganzheit offenbart.

Dies also scheinen mir die Motive zu sein, durch die Goethe die Individualisation des Erkennens davor bewahrt, in einen verantwortungslosen Subjektivismus oder in eine Verzweiflung an der Erkenntnismöglichkeit überhaupt auszugehen. Die Verknüpftheit des Lebens, durch die es an die einzelnen Träger dieses Lebens, mit ihren besonderen Charakteren und Bedürfnissen gewiesen wurde, ist ihm gerade zum Mittel geworden, die gar nicht wegzuleugnende Mannigfaltigkeit der Ueberzeugungen in die zugleich weiteste und engste Verbindung zu dem objektiven Dasein, seiner Ganzheit und seiner Einheit, zu setzen.

Wilhelm Dilthey als Philosoph.

Von

Max Frischeisen-Köhler (Berlin).

Dilthey hat kein geschlossenes philosophisches System entwickelt, auch wenn er in der letzten Zeit seiner Lehrtätigkeit verschiedentlich über das System der Philosophie gelesen hat. Gleichwohl zielen die vielen systematischen Abhandlungen und ebenso auch seine historischen Untersuchungen auf die Durchführung eines philosophischen Standpunktes, der in der Philosophie der Gegenwart den Anspruch auf entschiedene Eigenart erheben kann. Wenn er die Beachtung, die er verdient, bisher noch nicht gefunden hat, wenn seine Tragweite und Fruchtbarkeit sich noch nicht durchgesetzt hat, so erklärt sich das zu einem guten Teil dadurch, daß Diltheys Schriften leider zerstreut und zumeist in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften vergraben sind. Wie die in dem Buche »Das Erlebnis und die Dichtung« vereinigten literarhistorischen Aufsätze keinen merklichen Einfluß ausgeübt haben, solange sie in der Verborgenheit der Zeitschriften ruhten, aber nunmehr in ihrer spät erfolgten Zusammenstellung in tief greifender Weise auf die Literaturgeschichte zu wirken scheinen, so ist nicht unwahrscheinlich, daß Diltheys gesammelte systematische Abhandlungen (deren Veröffentlichung bevorsteht) für die theoretische Philosophie von Bedeutung werden können.

Es sei gestattet, zum Gedächtnis dieses Denkers, den uns der Tod im vorigen Herbst entriß, einige der wichtigsten Ideen, die für seinen Standpunkt bezeichnend sind, hier in Kürze zu umschreiben.

I. Die »Phänomenologie der Metaphysik«.

Der Ausgangspunkt für das Verständnis von Diltheys philosophischer Lebensarbeit, die Grundvoraussetzung, von der er ausging und auf die er immer wieder sie vertiefend zurückkam, liegt in der Einsicht von der Unmöglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft.

Diese Einsicht ist alt, sie bildet ein Gemeingut der kritischen Schule, sowohl in deren positivistischer wie transzendentaler Ausprägung. Und sie wird auch heute, obwohl wir gegenwärtig offen ausgesprochene oder heimliche metaphysische Neubildungen aller Art auftauchen sehen, von den Führern der neukantischen Richtungen wie von der positiven Erfahrungsphilosophie mit aller Entschiedenheit festgehalten. Dennoch bedeutet sie bei Dilthey etwas ganz anderes als den resignierenden Verzicht auf die Lösbarkeit gewisser theoretischer Grenz- oder Restprobleme, erhält sie bei ihm einen Radikalismus, der alles hinter sich läßt, was Skeptiker und Kritizisten ausgesprochen haben, und gewinnt eine Tiefe, welche sofort neues Leben erstehen läßt.

Ist doch schon der Weg, auf welchem Dilthey sie erreicht, ein wesentlich anderer, als der der kritischen Schulen. Die Unmöglichkeit der Metaphysik folgert er nicht aus abstrakten Grenzbestimmungen der theoretischen Vernunft. Sah er doch in all' diesen Bemühungen nur eine Nachwirkung eben desselben metaphysischen Geistes, den sie aufzulösen unternehmen, da sie unter seinen Voraussetzungen stehen. In Kant erblickte er die Selbstzersetzung der Abstraktionen, welche die Geschichte der Metaphysik geschaffen hat, wie denn auch Kant und das Schicksal der Transzendentalphilosophie ihm dieses Fortwirken des metaphysischen Geistes besonders eindrucksvoll zu bestätigen schien. Den einzigen aber völlig durchgreifenden Beweis, daß die Metaphysik im Gegensatz zu anderen Schöpfungen des menschlichen Geistes ein historisch begrenztes Phänomen sei, fand er in der Geschichte der Metaphysik selbst. Denn eine »Phänomenologie der Metaphysik« (wie Dilthey diese seine Untersuchungen bezeichnete) zeigt, daß alle bisherigen metaphysischen Systeme nicht aus der reinen Stellung des Erkennens zur Wahrnehmung, sondern aus der Arbeit desselben an einem durch die Totalität des Gemüts geschaffenen Zusammenhang entsprungen sind.

Die große Tatsache, welche die Geschichte mit tausend Zungen predigt, ist, daß die großen Weltansichten nicht das Ergebnis theoretischen Nachsinnens, nicht das Produkt einer Begriffsarbeit sind, sondern in der Tiefe des Herzens wurzelnden Erfahrungen ihren Ursprung und ihren Gehalt verdanken. Blickt man hinter das graue Gespinst abstrakter metaphysischer Konstruktionen, so tritt uns immer der lebendige Mensch entgegen, in dessen Adern nicht der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit, sondern wirkliches Blut rinnt. Vor allem Denken über das Leben liegt das Leben selbst und die in ihm enthaltenen unaussprechlichen, nie durch Denken auszuschöpfenden inneren Erfahrungen. Die Erkenntnismittel, die uns zur

Verfügung stehen, gestatten wohl den Aufbau einer Wissenschaft von der Natur; aber sie ermöglichen diesen nur, weil sie sich auf ausgewählte Teilinhalte der Erfahrung beschränken, die sie nach dem Satz des Grundes verknüpfen. Der denknotwendige Zusammenhang, den wir so als Unterlage für die in unseren Sinnen auftretenden Phänomene konstruieren, ist nur die Herstellung eines äußeren Zusammenhanges von Beziehungen, welcher Voraussage und Berechnung gestattet, durch welchen den Tatsachen ihr Platz im System der Erfahrungen bestimmt wird. Aber eben das Bedürfnis der Wissenschaft, einen solchen denknotwendigen Zusammenhang herzustellen, hat dahin geführt, von dem inneren wesenhaften Zusammenhang der Welt abzusehen. Im Erlebnis werde ich stets eines anderen gewiß, das ich als unabhängig von mir fühle, aber dieses mir entgegenwirkende Subjekt ist wissenschaftlich nur zu begreifen, sofern ich ihm einen Zusammenhang mathematisch-mechanischer Natur substituiere. Dadurch wurden die Wissenschaften der Außenwelt positiv, und es wurde zugleich aus dem inneren Bedürfnis dieser Wissenschaften heraus die Metaphysik als unfruchtbar zurückgeschoben, noch bevor die erkenntnistheoretische Bewegung in der neueren Zeit sich gegen sie wandte. Es verbleibt aber das metaphysische Bewußtsein der Person, das in den innersten Erfahrungen des Lebens selbst gegründet ist.

Die Phänomenologie der Metaphysik erweist nun, daß alle Metaphysik darauf gerichtet ist, dieses metaphysische Bewußtsein durch dieselben Erkenntnismittel, welche innerhalb der Erfahrungswissenschaft darum fruchtbar sind, weil sie auf die Erklärung des wesenhaften Bandes unter den Phänomenen und der Ableitung der in ihrer Provenienz so verschiedenen Tatsachen verzichten, zu der Einheit einer Vernunfterkenntnis erheben wollen. Vernunftwissenschaft war daher gleichsam das Rückgrat der europäischen Metaphysik. Aber was in der Totalität unseres Wesens, im unmittelbaren Erlebnis gegeben ist, kann nicht in Gedanken aufgelöst, nie in der Einheit eines denknotwendigen Zusammenhanges demonstriert werden. Entweder war der Gehalt der Metaphysik unzureichend für die Anforderungen der lebensvollen Menschennatur oder die Beweise erwiesen sich als unzureichend, indem sie das, was der Verstand an der Erfahrung feststellen vermag, zu überschreiten strebten. Will das metaphysische Denken das Subjekt der Welt wirklich erkennen, so kann dies nichts anderes sein als Logismus; jede Metaphysik, welche das Subjekt des Weltverlaufs erkennen zu wollen beansprucht, in ihm aber etwas anderes als Denknotwendigkeit sucht, gerät in einen augenscheinlichen Widerspruch zwischen ihrem Ziel und ihren Hilfsmitteln. Das Denken kann einen anderen als einen logischen Zusammenhang in der Wirk-

lichkeit nicht finden. Nur durch ein poetisches Spiel analogischen Vorstellens, welches bald die Abgründe und dunklen Gewalten unseres Seelenlebens, bald die ruhige Harmonie desselben, den hellen, freien Willen, die bildende Phantasie in das Subjekt des Naturverlaufs hineinträgt, vermöchten wir etwas anderes als Denknotwendigkeit als den Kern der Welt zu ahnen; aber das ist nicht mehr Wissenschaft, und die metaphysischen Systeme dieser Richtung haben nur den Wert eines Protestes gegen den denknotwendigen Zusammenhang. So ist jedes metaphysische System nur für die Lage repräsentativ, in welcher eine Seele das Welträtsel erblickt hat, aber eine wissenschaftliche Auflösung des Welträtsels gibt sie nicht und kann sie nicht geben, da jeder Versuch einer solchen Auflösung in einen notwendigen Widerstreit zwischen dem Anspruch des Denkens und dem Erlebnis, in welchem die Seele sich der Wirklichkeit gegenüber erfährt, führt. Und dieser persönliche Gehalt des Seelenlebens ist nun in einer beständigen geschichtlichen Wandlung, unberechenbar, relativ, eingeschränkt. Das Seelenleben selber verändert sich in der Geschichte der Menschheit, nicht nur diese oder jene Gedanken. Aus dieser geschichtlichen Einsicht in die Entwicklung des Seelenlebens, welches vor aller Metaphysik als Wissenschaft besteht und sich trotz ihr und unabhängig von ihr erhält, entsteht uns ein Bewußtsein der Schranken unserer Erkenntnis, das ein anderes und tieferes ist, als das, welches Kant hatte, für den im Geist des 18. Jahrhunderts das metaphysische Bewußtsein ohne Geschichte war.

In diesem Sinne unternahm Dilthey in dem ersten Bande seiner »Einleitung in die Geisteswissenschaften«, eine Geschichte der Metaphysik zu schreiben, welche ihr Schicksal von dem mythischen Vorstellen an bis zu der gänzlichen Auflösung der metaphysischen Stellung des Menschen zur Wirklichkeit verfolgen sollte. Gelangte er in diesem Bande nur bis zu der Entstehung der modernen Erfahrungswissenschaften im 17. Jahrhundert, so waren die zahlreichen historischen Abhandlungen, die er als Fortsetzung des geschichtlichen Teiles dieses Werkes (in leider sehr zerstreuter Form) veröffentlichte, immer dem gleichen Zweck gewidmet.

Die auf dem Grunde der geschichtlichen Analyse verfestigte Absage gegen alle Metaphysik hat Dilthey an keinem Punkt zurückgenommen, sondern sie vielmehr beständig erweitert und schärfer ausgestaltet. Denn wenn es nach dem Schlußkapitel des ersten Bandes der Geisteswissenschaften scheinen mochte, als würde der erkenntnistheoretische Standpunkt der Menschheit, dessen Erörterung der nächste Band geben sollte, alle die Schwierigkeiten, welche die Versuche einer Metaphysik als Wissenschaft zur Folge haben, aufheben, so

führten die immer auf's Neue aufgenommenen inneren Auseinandersetzungen mit den erkenntnistheoretischen Schulen Dilthey dazu, auch in diesem die Rückstände der metaphysischen Epoche zu erkennen und ihren Widerstreit, der bis auf unsere Tage angehalten hat, aus denselben Gründen wie die Anarchie der metaphysischen Systeme zu begreifen und eben darum abzulehnen. Immer schärfer wurde seine Opposition gegenüber dem transzendentalen Idealismus, der auf apriorische Bedingungen unserer Erkenntnis oder absolute Werte, in welchem Sinne auch immer, zurückgeht; und nicht minder scharf trat er dem Positivismus entgegen, der allein auf das in den Sinnen Gegebene sich stützt und auf die Tatsache der relativen selbständigen Erfahrungswissenschaften sich aufbaut. In beiden für unsere Zeit maßgebenden Richtungen vermochte er nur metaphysische Systeme in einer verkleideten Form, gleichsam auf einer höheren Stufe der Abstraktion zu erblicken. Zwar hat er diesen inneren Auseinandersetzungen keinen Ausdruck gegeben, auch wenn er die erkenntnistheoretische Literatur der Gegenwart mit lebhaftestem Interesse verfolgte. Immerhin ist bezeichnend, wie er mehr und mehr dazu fortging, den verschiedenen Formen möglicher metaphysischer Systeme entsprechende erkenntnistheoretische Auffassungen zuzuordnen, mithin diese auch auf die jenen zugrunde liegenden Erlebnisse zurückzuführen. Aber wie er überhaupt kein auf Kritik, sondern immer auf das Positive gerichteter Geist war, entstand ihm aus der Einsicht in die Unmöglichkeit, auf wissenschaftlichem Wege eine metaphysische Einsicht zu begründen oder auch nur eine Erkenntnislehre zu entwickeln, welche schließlich doch auch auf dasselbe Lebensgefühl zurückweist, aus dem die Metaphysik sich erhebt, der ihm eigene Begriff der Philosophie.

II. Der Standpunkt der Selbstbesinnung.

Der entscheidende Zug, durch welchen sich Diltheys Begriff von Philosophie von den vielen immer auf's neue versuchten Bestimmungen ihres Wesens unterscheidet, liegt in dem Verhältnis, in welchem Dilthey die Begriffsarbeit des philosophischen Denkens zu dem Leben betrachtete. Denn Philosophie ist, in eine Formel gefaßt, nach ihm Selbstbesinnung, Besinnung des Lebens auf sich selbst. Kein Wort spielt bei Dilthey eine größere Rolle als das Leben: das »Erlebnis«, das »Lebensgefühl«, der »Lebensbezug«, das »Lebensrätsel«, die »Lebenserfahrung«, sie treten fort und fort wieder auf, auf sie greift der Philosoph beständig zurück. Nur daß allerdings Leben hierbei nicht in irgend einem biologischen oder pragmatistischen Sinne zu verstehen ist. Sondern für Dilthey weisen alle diese

Ausdrücke auf das Innewerden von uns selbst, auf das unmittelbare Gewahren der im Bewußtsein auftretenden Tatsachen und Zustände, welche uns das gewisseste sind, die uns keine Skepsis hinwegtäuschen kann. Diese Selbstgewißheit der inneren Erfahrung ist das einzige feste und unangreifbare Fundament. Dilthey gibt alle Metaphysik als Erkenntnis des Weltzusammenhanges preis, da sie objektive Wahrheit nicht ist, nicht geben kann. Aber die Wahrheit ist eben nicht Metaphysik. Eine objektive Erkenntnis der Außenwelt kann immer angefochten werden, da über das den Phänomenen Unterliegende nur hypothetische Bestimmungen möglich sind. Aber über die im Bewußtsein auftretenden Phänomene und die Zustände, die wir mit ihnen erfahren, ist ein Zweifel nicht möglich, in ihnen ist ein wahrhaftes Wissen gegeben, und in ihnen liegt der Ausgangspunkt aller Philosophie. Dies und nur dies versteht Dilthey unter der Realität der Innenerfahrung, die nicht eine metaphysische Behauptung, sondern nur die Unangreifbarkeit einer letzten Tatsächlichkeit ausdrücken, die sie im Denken zu distinktem Wissen erheben soll.

Nun ist dieser Satz in dieser allgemeinen Form gewiß keine neue Entdeckung. Dilthey selbst wollte in seiner Geschichte der Metaphysik zeigen, wie er im Altertum vorbereitet, aber doch erst vom Christentum ausgesprochen und dann in der Neuzeit methodisch entwickelt wurde. Aber zugleich wollte er zeigen, warum das Altertum vermöge seiner kontemplativen Grundstimmung und der Bezogenheit alles Erkennens auf das Studium der Außenwelt nicht zu ihm gelangte, warum dann das Mittelalter vermöge der Uebermacht der antiken Kultur eine entsprechende Grundlegung der Wissenschaften auf ihm nicht hervorbrachte, wie bis in die neueste Zeit hinein immer wieder das an der Naturwissenschaft orientierte Denken die innere Erfahrung in intellektualistischer Weise umdeutete oder durch Einschränkungen aller Art um ihren eigentlichen Wert brachte. Denn das Entscheidende ist, daß diese innere Erfahrung nicht nur die Sinnenphänomene, welche als Tatsachen unseres Bewußtseins gegenüber jeder Hypothese von der Außenwelt uns sicher sind, einschließt, sondern einen unabsehbaren Reichtum von andersgearteten Tatsachen und Relationen enthält, daß der Inbegriff des so Erlebten allem Denken vorangeht und allem Denken übergeordnet bleibt, und daß das Erlebnis ein geschichtlich wandelbares Faktum ist, das in der historischen Entwicklung sich unaufhörlich vertieft und erweitert. Das Leben in seiner umfassenden, von jeder naturalistischen oder psychologischen Deutung freien Form, aber in zugleich immer geschichtlich bestimmten Weise ist nach Dilthey das, dessen Selbstbesinnung die Philosophie erstrebt. So ging Diltheys Lebensarbeit letzthin darauf

aus, uns für dieses Leben sehend zu machen, allenthalben den Reichtum des inneren Geschehens als gleichsam der letzten Substanz alles Seins aufzudecken.

Die Grundlage hierfür bildet eine Theorie der Methode d. h. der Art, wie wir das im unmittelbaren Erlebnis Erfahrene begrifflich zu erfassen und in Urteilszusammenhängen darzustellen vermögen. Nach Dilthey geht das Erkennen in einer doppelten Richtung vorwärts. Einerseits stellt es sich als ein gegenständliches Auffassen, andererseits als Verstehen dar.

Das gegenständliche Auffassen bildet ein System von Beziehungen, in dem Wahrnehmungen und deren Zusammensetzungen, erinnerte Vorstellungen, Urteile, Begriffe und Schlüsse und deren Zusammensetzungen enthalten sind. Allen diesen Leistungen ist gemeinsam, daß in ihnen nur Beziehungen von Tatsächlichem gegenwärtig sind, aber sie von keinem Bewußtsein von Akten oder Denkoperationen begleitet werden. Darauf beruht die Objektivität der Erkenntnis des Gegebenen. Dieses wird zunächst in den elementaren Denkleistungen aufgeklärt, das heißt es wird durch die vor allem diskursiven Denken voranliegenden Funktionen des Vergleichens, Unterscheidens und Zusammenfassens zu distinktivem Bewußtsein erhoben, es wird weiter in den Vorstellungen abgebildet und dann im diskursiven Denken vertreten und auf verschiedene Arten repräsentiert. Aus dieser Auffassung des gegenständlichen Erkennens als einer Stufenfolge der Leistungen von Aufklärung, Abbildung und Vertretung soll sich, wie Dilthey in seinen Vorlesungen ausführte und gelegentlich in seinen Schriften andeutete, die Möglichkeit ergeben, die Formen des diskursiven Denkens auf Ausdrucksweisen der Verhältnisse im Gegebenen zu reduzieren, da die Sonderung des Stoffes der Eindrücke von den Formen der Zusammenfassung ein bloßes Hilfsmittel der Abstraktion sei. Jedenfalls hielt Dilthey die Denkgesetze für keine apriorischen Bedingungen unseres Denkens. Und noch weniger vermochte er die kategorialen Verhältnisse von Ding und Eigenschaft, von Ursache und Wirkung als solche apriorische, aus dem Denken hervorgehende Bedingungen anzuerkennen. Gerade umgekehrt versuchte er nun diese Kategorien, welche die intellektualistischen Erkenntnistheorien lediglich als denknotwendige Voraussetzungen oder als Verstandesformen betrachteten, aus dem erfüllten lebendigen Selbstbewußtsein abzuleiten.

Das Verstehen, das die andere Form ist, in der uns inneres Leben sich erschließt, steht nun immer unter den Bedingungen des gegenständlichen Auffassens, erhält aber durch den Bezug auf den Zusammenhang der Lebenserfahrung in einer Person einerseits, auf den Ausdruck des Erlebens in sinnfälligen Zeichen und Objektivationen

andererseits eine wesentliche Vertiefung. Denn das in der inneren Erfahrung Enthaltene ist stets in einen individuellen Strukturzusammenhang eingebettet, der ebenso primär wie dieses gegeben ist. Im Lebensverlauf ist jedes einzelne Erlebnis auf das Ganze bezogen, das seinerseits nicht eine Summe aufeinanderfolgender Momente, sondern eine Einheit ist, welche durch von Erlebnis zu Erlebnis fortführende Beziehungen, die aber selber erlebbar sind, konstituiert wird. Auf Grundlage der Lebenserfahrung erhebt sich das Verstehen, das immer ein Nacherleben, ein Durchlaufen der Lebensrelationen, nicht nur ein gegenständliches Vorstellen einer Mehrheit von Erlebnissen ist. Dieses Verstehen überwindet allein die Beschränkung auf das Einmalige und Subjektive der Eigenerfahrung. Indem es sich auf mehrere Menschen, geistige Schöpfungen und Gemeinschaften erstreckt, erweitert es den Horizont des Einzellebens und macht dadurch die Bahn für den Fortgang zum Allgemeinen durch das Gemeinsame frei. Das gegenseitige Verstehen versichert uns der Gemeinsamkeit, die zwischen den Individuen besteht, und diese Gemeinsamkeit ist der Ausgangspunkt für die Bildung eines Allgemeinen, das alles geschichtliche Leben durchzieht. So durchläuft auch das Verstehen eine Stufenfolge von Leistungen, von der elementaren Interpretation von Ausdrucksbewegungen und Worten bis zu den allgemeinsten geisteswissenschaftlichen Wahrheiten, in welchen das Nacherleben auf der Grundlage der Lebenserfahrung in wechselseitiger und unaufhebbarer Abhängigkeit zu einem systematischen Wissen steht.

Hierfür ist nun entscheidend, daß von dem Standpunkt des Selbst aus, das zunächst nur seiner eigenen inneren Erfahrungen in unanfechtbarer Gewißheit inne wird, der Uebergang zur Aufnahme des von anderen Erkenntnissubjekten Erlebten gefunden werde; für die systematische Philosophie ersteht daher die zentrale Frage, wie vom Ich aus die Ueberzeugung von der Realität anderer Personen und der Außenwelt zu rechtfertigen sei. Dilthey gab diesem alten Problem in den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften (1890) eine Lösung, die vielfach gründlich mißverstanden, selten in ihrer Intention gewürdigt wurde.

Dilthey ging hierbei von dem »Satz der Phänomenalität« aus. Dieser oberste Satz der Philosophie besagt, daß alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung steht, Tatsache meines Bewußtseins zu sein. Jede Annahme oder gar jede Behauptung, daß meine Eindrücke und Vorstellungen sich doch auf einen Gegenstand außer mir beziehen, überschreitet die Grenzen des Bewußtseins nicht, da nur in den Bewußtseinsakten das Gegenüberstellen, das Trennen von Selbst und Objekt da ist. Aber der Satz der Phänomenalität

geht nun in unmerklicher Weise durch Trugschlüsse in den Phänomenalismus aus, wenn nämlich die weitere Voraussetzung zu ihm hinzutritt, daß die Bewußtseinstatsache Ding oder Gegenstand aus vorstellungsmäßigen Bestandteilen zusammengesetzt sei. Dies ist die intellektuelle Umdeutung des Satzes der Phänomenalität, die aus den Antrieben der mathematischen Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts entstand. Aber das ist nun das Wesentliche, daß Dilthey den Glauben an die Außenwelt nicht auf einen Denkzusammenhang gründet, sondern ihn aus dem in Trieb, Willen und Gefühl gegebenen Zusammenhang des Lebens ableitet, der dann durch Prozesse die Denkvorgängen äquivalent sind, vermittelt ist. Die Außenwelt darf nicht in falscher Abstraktion in Gebilde der vorstellenden Tätigkeit eingeordnet werden. Geschieht dies, so hilft eine Einordnung der Empfindungen im Denken vermittelst von Merkmalen, unter denen die Unabhängigkeit vom Willen sich befindet, auch nichts, sondern primär entsteht uns ein Bewußtsein von Außenwelt nur in einem Erlebnis, in welchem zugleich das Selbstbewußtsein sich gestaltet. Es ist derselbe Akt vom Auseinanderhalten von Selbst und der Objekte innerhalb des Bewußtseins, gleichsam von Furchung innerhalb des Bewußtseins, in welchem das Selbst abgegrenzt und zugleich das Sinnenbild als ein Außen objektiviert wird. Denn das Selbst ist nur für uns da, sofern es von einer Außenwelt unterschieden wird, und das Wort Außenwelt hat nur einen Sinn, sofern diese vom Selbst gesondert wird.

Es ist hierbei von untergeordneter Bedeutung, wie dieses primäre Erlebnis psychologisch beschrieben wird. Dilthey meinte, daß in dem Erleben des gehemmten Willens, in Impuls und Widerstand der Keim der Trennung von Selbst und Objekt enthalten sei; dieser entfaltet sich, indem das Selbst sich als ein eigenes Zweckganzes abschließt. Aber Diltheys Auffassung ist prinzipiell von jeder möglichen Theorie des Willens unabhängig. Und weiter ist richtig, daß das nach ihm als Fremdrealität Erlebte nicht einen transzendenten Charakter aufweist. Das Selbst und die Objekte liegen vielmehr, wie er ausdrücklich betont, beide innerhalb des Bewußtseins überhaupt. Aber damit ist doch ein bedeutsames Ergebnis gewonnen. Denn die philosophische Besinnung will ja nur aufklären, was analytisch in der lebendigen Erfahrung enthalten ist. So spricht sie nur aus, was Realität der Außenwelt im wohlverstandenen Sinne dieser Erfahrung ist. Und da ist das wichtigste, daß diese Außenwelt für uns sich nicht aus bloßen Denkbestimmungen oder allgemeiner aus intellektuellen Vorgängen begreifen läßt. Sondern all unsere Existenzaussagen verweisen letzthin auf die in typischer Erfahrung gegebenen

Erlebnisse. So zielt die philosophische Besinnung ganz darauf ab, wie es dem allgemeinen Standpunkt Dilthey's entspricht, durch Erforschung der Erlebnisunterlagen den grundlegenden Begriffen, die der Aufbau unseres Weltbildes erfordert, einen festen Sinn zu geben. Und hierbei wird nicht das Leben als ein Bestandteil oder als eine Ergänzung dem Denkzusammenhang, sondern der gesamte Denkzusammenhang den Erfahrungen des Lebens eingeordnet.

Mit dieser Aufklärung vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht war nun der Uebergang zu dem Standpunkt der objektiven Betrachtung gegeben, welche die Erfahrungen und Erlebnisse auch der fremden Erkenntnissubjekte und damit den ganzen Reichtum des geschichtlichen Lebens aufnehmen und würdigen kann. Sollte dieser Uebergang indessen streng sich gestalten, so bedurfte er noch der Sicherung durch den weiteren Nachweis von der Realität der Zeit. Nur dann war der unverstümmelte Gehalt des geschichtlichen Lebens, wie er sich in den großen Objektivationen und Projektionen der Kunst, der Religion und der Metaphysik entfaltet, zu verwerten, wenn die Form ihrer zeitlichen Entwicklung nicht nur Form des erkennenden Bewußtseins, sondern Form des Lebens selber ist, das die einzige uns erfahrbare und erkennbare Realität ist. In seinen Vorlesungen hat Dilthey die Lehre von der Objektivität der Zeit mit besonderer Liebe und Ausführlichkeit behandelt; in seinen veröffentlichten Schriften hat er sie nicht selbständig begründet.

III. Die Weltanschauungslehre.

Die Bahn ist nun frei und gesichert, von der Subjektivität der Eigenerfahrung aus zur Analyse der Gesamterfahrung fortzugehen und damit die systematische Selbstbesinnung durch eine historische Selbstbesinnung zu ergänzen, welche aus den geschichtlichen Objektivationen rückwärts den ganzen Reichtum des Lebens aufdeckt. Das wußte Dilthey so gut wie irgend ein anderer, daß wir bei einem bloßen Kultus des Erlebens nicht stehen bleiben können. Was dieses Leben, in dessen unergründlichem Antlitz die Denker und die Dichter aller Zeiten lasen, sei, läßt sich durch bloßes Räsonnement über dasselbe oder durch Selbstanschauung nicht ermitteln. Wenn Nietzsche in das Innere des souveränen Ichs sich flüchtete, um in der Selbstzerfaserung das Wesenhafte zu erfassen, so konnte ein solches Brüten über das Innere des Einzelgeistes nur zu einem völligen Bankerott führen. Was der Mensch, nicht das anthropologische Geschöpf, sondern das Erkenntnissubjekt, das ein fühlendes und wollendes Subjekt ist, sei, das war Dilthey's grundlegende Ueberzeugung, lehrt nur

die Geschichte. Nur durch Rückgang zu den in der Geschichte erarbeiteten Leistungen läßt sich in wissenschaftlicher Form der Gehalt gewinnen, den die systematische Selbstbesinnung fordert. Und hiermit traf nun seine Neigung und sein Denken zusammen, das in allem geschichtlichen Leben hinter den Aeußerungen den erlebenden Menschen in der Fülle seiner Erlebnisse finden, den Reichtum der menschlichen Seele erkennen wollte. Wie er hier die großen Schöpfungen der Religion und der Dichtung auf ihre Erlebnisgrundlagen zurückführte, wie er durch die Zeiten hindurch den sich wandelnden Typus »Mensch« verfolgte, all das führt unmittelbar in seine eigentlich geschichtliche Arbeit hinüber. Das philosophisch bedeutsamste Ergebnis ist der Entwurf einer allgemeinen Weltanschauungslehre, die er ganz besonders liebte und sorgfältig in den letzten Jahren ausgebildet hat.

Die Voraussetzungen für sie lagen in den Ansätzen, welche die deutsche an der Geschichte orientierte Spekulation unternommen hatte, in dem Zusammenhang der philosophischen Möglichkeiten, die sie zuerst vollständig übersah, ihre eigene Stellung zu bestimmen. Das Bewußtsein von der inneren Zusammengehörigkeit der auseinanderstrebenden Richtungen des philosophischen Denkens und einer gewissen Verwandschaft unter ihnen war freilich schon früh aber doch in sehr ungeklärter Form erwacht. In allen Versuchen eines Eklektizismus war es wirksam gewesen. Leibniz war von ihm durchdrungen, wenn er in den Systemen der verschiedenen Richtungen das Positive anerkannt und nur das für verfehlt hielt, was jene bestritten. Und nun ging die deutsche Spekulation dazu fort, es förmlich als historische Grundlegung ihrer eigenen Systembildungen anzuerkennen. Zu diesem Zwecke unternahmen Fichte, Trendelenburg u. A., die möglichen Arten der Systeme konstruktiv zu bestimmen. So hat Trendelenburg, der Lehrer Dilthey's, den letzten Unterschied der philosophischen Systeme in dem Gegensatz gefunden, der als der weitgehendste innerhalb unserer Begriffswelt besteht: dem zwischen dem Denken und dem Sein (in seiner Bezeichnung: der Kraft). Und zwar sei eine dreifache Möglichkeit ihres Verhaltens denkbar: entweder steht die Kraft vor dem Gedanken oder der Gedanke steht vor der Kraft oder endlich sind Gedanke und Kraft im Grunde dasselbe. Im ersteren Falle entsteht die Gruppe der materialistischen Systeme, die nach ihrem bedeutendsten geschichtlichen Repräsentanten als Demokritismus zu bezeichnen ist, im zweiten Falle die der idealistischen Systeme, der Platonismus, und im letzten die einer Identitätsphilosophie, des Spinozismus.

Es ist wohl kaum zweifelhaft, daß diese Ideen auf Dilthey anregend gewirkt haben. Aber darin offenbarte sich seine Originalität,

daß er sie aus der Sphäre begrifflicher und übrigens höchst anfechtbarer Gegensätzlichkeiten zu Gesichtspunkten umbildete, welche nicht nur blasse, abstrakte Möglichkeiten, sondern Lebenswirklichkeiten uns zu erfassen gestatten sollen. Für das geschichtliche Bewußtsein, in welchem Dilthey lebte, erhielten alle Begriffe einen Bezug auf ein geschichtlich und individuell bestimmtes Leben, erforderten sie zu ihrem vollständigen Verständnis immer den Rückgang auf dieses Leben. So erschloß sich ihm als die letzte Wurzel aller Weltanschauung das Leben, das in der Selbstbesinnung wechselnde Erfahrungen und mit diesen Rätselfragen aller Art hervortreten läßt. Aus dieser Wurzel ergibt sich auch die feste Struktur jeder Weltanschauung. Das was im Lebensrätsel verworren als ein Bündel von Aufgaben enthalten ist, sucht eine jede Weltanschauung in einem gesetzmäßigen Stufengang, in einer bestimmten Entwickelung aufzulösen, nach welcher sie auf der Grundlage einer Wirklichkeitserkenntnis eine Wirklichkeitswürdigung und dann daran eine Bestimmung unseres Handelns gewinnen will. Nun entwickeln sich aber die Weltanschauungen unter verschiedenen Bedingungen. Wie die Erde von unzähligen Formen der Lebewesen bedeckt ist, zwischen denen ein beständiger Streit um die Existenz und den Raum zur Ausbreitung sich abspielt, so entwickeln sich in der Menschenwelt die Gestalten der Weltanschauung und ringen miteinander um die Macht über die Seele. Aber in allen diesen Variationen von Weltanschauung bleibt das konstante Verhältnis zwischen Weltbild, Lebenswürdigung und Willenszielen gewahrt. Das ist der erste Hauptsatz von Dilthey's Weltanschauungslehre, daß hierin die Funktion der Weltanschauungen in der Geschichte zum Ausdruck kommt, welche nichts anderes ist, als das Bewußtsein des Lebens über sich selbst und daher die Struktur des Lebens in seinen wesenhaften Zügen spiegeln muß.

Das Ziel der Weltanschauungslehre bildet aber, die Mannigfaltigkeit ihrer geschichtlichen Erscheinungsweisen zu begreifen, und hier versagt schon die abstrakte Betrachtung, sobald man sich vergegenwärtigt, daß die Entwicklung von Weltanschauung nicht nur Leistung des begrifflichen Denkens ist, sondern daß neben dem metaphysischen Genie auch das religiöse und das künstlerische Genie steht. Alle diese schöpferischen Geister leben in einer Region, in der sie der gesellschaftlichen Bindung, der Arbeit an beschränkten Aufgaben, der Unterordnung unter die historische Lage enthoben sind. Sie alle arbeiten daher an einem Verständnis des Lebens ohne Rücksicht auf eine solche verfälschende Bindung und in dieser Region der Freiheit bilden sie mächtige Weltanschauungen aus, die verschieden nach ihrem Bildungsgesetz, ihrer Struktur und ihren Typen sich entwickeln.

Wie wenig zureichend sind doch die Formeln des logischen oder des metaphysischen Systematikers, um das Verhältnis von Kunst, Religion und Metaphysik zu einander zu bestimmen! Solange wir auf dem Standpunkt der Reflexion verharren, der durch die Rücksicht auf ein einheitliches allgemeingültiges System bestimmt ist, können dichterische und religiöse Lebens- und Weltauffassungen nur als mehr oder minder vollkommenere Annäherungen, als symbolische Einkleidungen, als Ergänzungen, als Stufen in dem Erkenntnisvorgang aufgefaßt werden, der schließlich in dem abstrakten allgemeingültigen System gipfelt. Aber von diesen abstrakten Erwägungen, die ein Letztes, nicht ein Ursprüngliches sind, führt uns das geschichtliche Bewußtsein zu dem Leben selbst zurück. Es zeigt, wie die metaphysische Begriffsarbeit neben den dichterischen und den religiösen Ausdrucksformen nur eine der Arten ist, wie der Mensch die Lebenserfahrung zum Bewußtsein seiner selbst erweitert; und sie zeigt zugleich, wie aller metaphysischen Begriffsarbeit bisher nicht einen Schritt vorwärts zu einem einheitlichen System geglückt ist. Denn wenn gemäß den Bedingungen des religiösen und des dichterischen Denkens und Schaffens eine in verschiedenen Grenzen sich bewegende, doch aber sehr ausgedehnte Freiheit in der Ausprägung von Weltanschauungen bestanden hat und bestehen wird, so ist das metaphysische Denken seiner Verfassung nach allerdings stets auf Einheit des Systems und Allgemeingültigkeit gerichtet gewesen. Denn Metaphysik will Wissenschaft sein. Aber hier lehrt die Geschichte jedem, der Ohren hat zu hören, daß zwischen den philosophischen Systemen eine Art von Anarchie besteht, und daß noch immer mit gleich gutem Recht unter denselben Bedingungen des Wissens die ganz entgegengesetzten Weltinterpretationen ausgesprochen sind und das Feld behauptet haben.

Hier entspringt der Weltanschauungslehre ihre höchste Aufgabe, den furchtbaren Widerspruch zwischen dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit der philosophischen Systeme und der historischen Anarchie dieser Systeme aufzuheben, und dies ist nicht möglich, solange man bei dialektischen Gegenüberstellungen von Subjekt und Objekt, Denken und Kraft als letzten Gegensätzen, zwischen denen zu wählen der Willkür anheimgestellt ist, verbleibt. Sondern nur, wenn man den Widerstreit der metaphysischen Systeme schließlich in dem Leben selbst, der Lebenserfahrung, den Stellungen zum Lebensproblem gegründet sieht, erschließt sich das Verständnis für die Bedeutung und für die Grenzen der metaphysischen Begriffsarbeit; denn dann eröffnet sich uns der Einblick in eine Mehrseitigkeit des Wirklichen, die niemals in einem System, in einem geschlossenen Begriffsnetz, sondern nur in dem Gesamtverlauf der denkenden Bearbeitung der

Welt erfaßt werden kann. Daher führt der Weg zur Ueberwindung des Historismus allein durch die Geschichte. Das Erfassen des Zusammenhanges von Leben und Metaphysik, das Sichhineinversetzen in Leben als den Mittelpunkt dieser Systeme, das Bewußtsein der großen, durch die Geschichte hindurchgehenden Zusammenhänge von Systemen, in denen ein typisches Verhalten besteht, mögen sie dann abgegrenzt und eingeteilt werden, wie man will, lehrt allein die Geschichte. Daher hat denn auch Dilthey, als er aus langjähriger Beschäftigung mit den geschichtlichen metaphysischen Systemen dazu fortging, eine gewisse Klassifikation unter ihnen herzustellen, die auf letzten Gegensätzen im Lebensgefühl beruhen, immer wieder betont, daß diese seine Typenlehre der metaphysischen Weltanschauungen auf die historische Vergleichung und auf sie allein gegründet ist. Wenn er tatsächlich schließlich zu einer Dreiteilung von Typen kam, die immerhin den drei Klassen von Systemen, die Trendelenburg konstruktiv bestimmte, sehr ähnlich sind, so ist das vielleicht kein Zufall. Aber gewiß liegt auch hier nicht nur eine einfache Uebertragung von abstrakten Erwägungen auf das bunte Leben der Geschichte vor. Es ist doch bedeutsam, daß Dilthey stets den provisorischen Charakter seiner Klassifikation betont hat, daß er in ihr schließlich nichts anderes finden wollte als ein Mittel, das Tiefersehen vom Leben aus, das den großen Intentionen der Metaphysik Nachgehen zu ermöglichen. Er war daher bereit, Modifikationen seiner Typenlehre von vornherein zuzugeben, denn er betrachtete sie nur als einen Anfang, nicht als einen Abschluß der übergeschichtlichen Erkenntnis.

Die Typen von Weltanschauung, welche Dilthey unterschied, bezeichnete er als Naturalismus, als Idealismus der Freiheit und als objektiven Idealismus. Sie lassen sich scheiden kraft der Tatsache der Verwandtschaft zwischen einer großen Anzahl von philosophischen Systemen, die in einer bestimmten Lebensverfassung gegründet sind und eine Auflösung der im Lebensrätsel enthaltenen Probleme in einer bestimmten Richtung in sich schließen.

Der Naturalismus geht aus von dem Bewußtsein unserer Abhängigkeit von der Natur. Diese Natur umfaßt den eigenen Körper so gut wie die Außenwelt. Ja, gerade die Zuständlichkeit des eigenen Körpers, die mächtigen animalischen Triebe, welche denselben durchwalten, wirken auf unser Lebensgefühl. So entsteht ein Verhalten, das nach Unterordnung unter das animalische den Körper durchwaltende Triebleben und unter seine Beziehungen zur äußeren Welt strebt; das Denken und die von ihm geleitete Zwecktätigkeit wird hier in die Dienstbarkeit einer Animalität gestellt, sie gehen darin auf, ihr Befriedigung zu verschaffen. In philosophischer Verallgemeinerung tritt dann die

Behauptung heraus, daß der Prozeß der Natur die einzige und die ganze Wirklichkeit ist. Wie überwiegend scheint doch innerhalb unserer Erfahrung die physische Welt zu sein! Sie umfaßt als ein Unermeßliches und kontinuierlich sich Erstreckendes die verschwindenden und flüchtigen geistigen Erscheinungen! So erscheinen diese wie Interpolation in dem großen Text der physischen Ordnung. Und zugleich ist die Natur der ursprüngliche Sitz aller Erkenntnis von Gleichförmigkeit. Freilich sind in dieser Weltinterpretation Schwierigkeiten enthalten, die in ruheloser Dialektik den Naturalismus zu immer neuen Fassungen treiben. Und so wandelt er sich von der rohesten Metaphysik allmählich zu dem vorsichtigsten Positivismus um, ohne daß doch das ihn beherrschende Lebensgefühl preisgegeben, die aus ihm sich ergebende grundsätzliche Stellung zu den Lebensrätseln aufgegeben wird.

Der Idealismus der Freiheit wurzelt in einem Verhalten, in welchem sich das erkennende Subjekt jeder Gegebenheit mit souveräner Selbstherrlichkeit gegenübersetzt; es erlebt in sich die Unabhängigkeit des Geistes von allen diesen Gegebenheiten; der Geist weiß sein Wesen als von jeder physischen Kausalität verschieden. Aber zugleich findet sich die freie Selbstmacht in dem Verhältnis zu anderen Personen gebunden, nicht physisch, sondern in sittlicher Norm und Verpflichtung. Die spontane und freie Lebendigkeit findet so in sich eine Kraft, welche andere Personen nach deren Freiheit bestimmt, zugleich aber erlebt der Mensch, wie in ihm selbst andere Personen eine Kraft geworden sind, von der seine eigene Spontaneität entsprechend bestimmt wird. In dem Idealismus der Freiheit wird die lebendige willentliche Art von Bestimmen und Bestimmtwerden zum Schema des Weltenzusammenhanges überhaupt. Er entspricht einem heroischen Lebensgefühl. Aber auch hier führt jeder Versuch, das zugrundegelegte Prinzip der Weltinterpretation wissenschaftlich auszugestalten, zu unaufhebbaren Schwierigkeiten. Seinen gewaltigsten Ausdruck erhielt dieser Idealismus in der deutschen Transzendentalphilosophie. Seine Macht ist unzerstörbar, nur seine Form und Beweise wechseln. Denn diese Macht beruht auf einer Lebensverfassung, welche vom handelnden Menschen ausgeht und für das Handeln eine feste Regel fordert.

Von diesen beiden geschilderten extremen Typen weicht eine Gruppe von Systemen ab, die die eigentliche Hauptmasse aller Metaphysik bilden und dann eine enge Verbindung mit allen großen Phänomenen des Glaubens und der Kunst aufweisen. Dieser Typus des Denkens gründet sich auf eine kontemplative, beschauliche Lebensauffassung, in welcher sich unser Gefühlsleben, unser Reichtum,

Wert und Glück des Daseins zu einer Art von universeller Sympathie erweitert. In dieser Seelenverfassung fühlt sich das Individuum als mit dem göttlichen Zusammenhang der Dinge und auch jedem anderen Gliede dieses Zusammenhanges verwandt. Hieraus ergibt sich die gemeinsame metaphysische Formel dieser ganzen Klasse von Systemen. Alle Teile des Universums sind zweiseitig; von der einen Seite angesehen, in der äußeren Wahrnehmung sind sie als sinnliche Gegenstände gegeben und stehen als solche in einem physischen Konnex, dagegen tragen sie, gleichsam von innen aufgefaßt, einen Lebenszusammenhang in sich, welcher in dem unseres eigenen Innern erlebbar wird. Aus dem Bewußtsein der Verwandtschaft Aller mit dem einheitlichen Weltgrund entspringt als Regel die deterministische Auffassung, da der Einzelne sich hier vom Ganzen bestimmt findet. Aber wie in dem Naturalismus und dem Idealismus der Freiheit sind auch hier wissenschaftlich unauflösliche Schwierigkeiten enthalten. Denn die Metaphysik sondert nur einzelne Seiten aus der Lebendigkeit des Subjektes, aus dem Lebenszusammenhang der Personen aus und projiziert sie als Weltenzusammenhang in die Unermeßlichkeit. Hieraus entspringt die ruhelose Dialektik, welche allenthalben von System zu System vorwärts treibt, bis nach Erschöpfung aller Möglichkeiten die Unauflösbarkeit des Problemes erkannt wird.

IV. Die Grundlegung der Geisteswissenschaften.

Ist die historische Selbstbesinnung nur durch geschichtliches Verständnis zu vollziehen, so liegt nun in der Methodik des historischen Verstehens selbst ein Problem von höchster Wichtigkeit. Ein Problem, das seit den Tagen, da die historische Schule auftrat, diskutiert wurde, das in der Zeit der inneren Reifung Diltheys eine zwar radikale, aber doch höchst ungenügende Lösung durch die Uebertragung des naturwissenschaftlichen Denkens auf die geistige Welt zu erfahren schien. So wurde Dilthey nicht nur durch das eigene Bedürfnis der systematischen Klärung zu dem Nachsinnen über die Grundlagen des historischen Denkens fortgeführt. In der historischen Schule selber hatte eine quälende Unfertigkeit gelegen und bis auf den heutigen Tag wirkt die Unsicherheit über die Prinzipien der historischen Forschung und den inneren Zusammenhang der geistesgeschichtlichen Wissenschaften nach. Die Entwürfe des deutschen Idealismus zu einer allgemeinen Geschichtsphilosophie hatten sich doch, so tiefsinnig sie gedacht und wie sie sich in Hegels encyklopädischem System verdichtet hatten, als unhaltbar erwiesen. Und mit der Ueberlegenheit des wirklich geschichtlich empfindenden Menschen erkannte Dilthey, daß die verwegenen Versuche der französischen und englischen Posi-

tivisten, das Rätsel der geschichtlichen Welt durch Uebertragung naturwissenschaftlicher Prinzipien und Methoden zu lösen und so eine naturalistische Geschichtsphilosophie in der Form einer Soziologie zu entwickeln, nicht minder metaphysisch und gewaltsam wie die Konstruktionen des deutschen Idealismus waren. So unternahm er denn die Selbständigkeit der geistesgesellschaftlichen Welt, in der er lebte, die er wie kein anderer verstand, und die Eigenart ihrer Erforschung zu begründen. Seine frühesten systematischen Erwägungen galten der Grundlegung der »Geisteswissenschaften«, welcher Terminus durch ihn in Deutschland eingeführt worden ist. Immer hat er an dieser Grundlegung weitergearbeitet. Eine zusammenhängende Darstellung (denen aber andere zum Teil als Manuskript gedruckte Fassungen vorangingen) plante er in seiner »Einleitung in die Geisteswissenschaften«, und im Umriß wenigstens gab das erste Buch des ersten Bandes eine übersichtliche Theorie der geistigen Welt. Aber wenn er auch nicht zu dem Abschlusse des groß gedachten Werkes gelangte, so hat er seine Grundgedanken in einer Fülle von Einzelabhandlungen weiter durchgebildet. Ein Jahr vor seinem Tode hat er in seiner letzten veröffentlichten Arbeit noch einmal den »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften« zu schildern unternommen.

Das Ziel dieser seiner Arbeiten ist nicht immer richtig eingeschätzt worden. Vor allem ist es kein eigentlich logisches gewesen. Die Methodenfragen, die den Gegensatz des historischen und des naturwissenschaftlichen Denkens betreffen und gegenwärtig im Vordergrunde der Erörterungen stehen, interessierten ihn doch weniger; sein Blick war auf etwas anderes gerichtet. Sein Ziel war die Wiederaufnahme der großen Intentionen von Hegel, die Struktur der geistigen Welt als einer eigenen Wirklichkeit aufzudecken, in welcher die gesellschaftlich-geschichtlichen Tatsachen ihren Ort und zugleich den Zusammenhang finden, der ihre historische und systematische Behandlung gestattet. So unternahm er nun, aus diesem geistigen Leben dauernde Grundzüge von überpersönlicher Geltung herauszuarbeiten, von lebendigen Zusammenhängen, die das Leben der Geschichte tragen und in denen die Prinzipien unserer bewußten Lebensgestaltung und der Lenkung der Gesellschaft enthalten sind. Man darf doch wohl sagen, daß Diltheys Unternehmen, den Kosmos der geistigen Tatsachen als ein zusammenhängendes und von der Natur gesondertes Ganze zu beschreiben, den bedeutendsten, jedenfalls den selbständigsten Versuch einer Geschichtsphilosophie d. h. einer Theorie von den Grundlagen des geschichtlichen Lebens darstellt.

Der Satz, von dem er dabei zunächst ausging, war, daß die Analysis in den psycho-physischen Individuen, den »Lebenseinheiten«

die letzten Elemente findet, aus welchen Gesellschaft und Geschichte sich aufbauen. Die Subjekte, von denen das naturwissenschaftliche Denken etwas prädiziert, sind hypothetisch gesetzte Einheiten; in den Geisteswissenschaften sind es reale, in der inneren Erfahrung als Tatsachen gegebene Einheiten. Und zwar ist diese Lebenseinheit sich selbst als ein lebendiges Ganze, in welchem alle Leistungen in innerlich erlebbaren Beziehungen zu einander stehen, gegeben. Dieser Zusammenhang im Seelenleben, den Dilthey vermöge seiner teleologischen Verflechtung als »Strukturzusammenhang« bezeichnet, ist primär. Wir werden desselben in seinen einzelnen Gliedern inne und erfahren als seine durchgreifenden Eigenschaften Selbigkeit, Wirken, Leiden, Zwecksetzen. Und diese erlebte Lebendigkeit, diese in der inneren Erfahrung gegebene, nicht formale, sondern inhaltliche Einheitlichkeit kann durch kein Denken aufgelöst oder in seiner Unmittelbarkeit verstümmelt werden. Hinter dem im Seelenleben erfahrenen und erworbenen Zusammenhang kann keine Theorie zurückgehen. Von hier aus hat Dilthey einen Kampf gegen die erklärende oder konstruktive Psychologie unternommen, welche nach naturwissenschaftlichem Vorbilde in irgend einer Form die Reduktion des Erlebten auf Beziehungen von Elementen erstrebt, wo aber weder die Elemente noch deren Beziehungen erlebbar sind. Ein jedes derartige konstruktive Verfahren gibt den von uns unmittelbar und innerlich erlebten Zusammenhang der Funktionen zugunsten eines Zusammenhanges von bloß äußerer Koexistenz und Sukzession preis. Wieweit die konstruktive Psychologie von der Analyse der Sinnesempfindungen aus auch vorzudringen vermag: es bleibt nach Dilthey die Aufgabe unabweislich, den erlebten Zusammenhang als solchen wissenschaftlich zu erfassen und zu beschreiben. Dilthey bezeichnete eine Psychologie dieser Art ursprünglich als »Realpsychologie«; später, in seinen »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie« (1894), bevorzugte er den Ausdruck »beschreibende und zergliedernde Psychologie; zuletzt, in seinen »Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften« (1905), nannte er sie am liebsten »Strukturpsychologie«.

Diese Strukturpsychologie forderte er als Grundlage für das Verständnis des Einzelmenschen, für das Studium der Individualitäten, welche die letzten und die realsten Bausteine der menschlichen Gesellschaft sind. Sie sollte dem geisteswissenschaftlichen Forscher das gewähren, was er vergeblich in den Laboratorien der experimentellen Psychologie sucht: eine feste, wissenschaftlich begründete Kenntnis von dem Zusammenhang der Funktionen, die in dem Einzelmenschen lebendig sind, und eine gesicherte Terminologie.

Aber es wäre ein Mißverständnis, zu glauben, als habe nun Dilthey die gesamten Geisteswissenschaften auf eine Psychologie in seinem Verstande begründen wollen. Ihre Wahrheiten bilden zwar die Grundlage des weiteren Aufbaues, aber sie enthalten doch nur einen aus der geschichtlichen Wirklichkeit gelösten Teilinhalt und schließen so nicht alle Tatsachen in sich, welche Gegenstand der Geisteswissenschaften sind. Denn das ist nun die zweite grundlegende Einsicht, daß aus dem Zusammenwirken der Einzelpersonen in der Geschichte Gebilde entstehen, die über die Einzelperson hinaus Bedeutung und Existenz besitzen. Die Inhaltlichkeit des Einzelgeistes ist nur eine inmitten der umfassenden Inhaltlichkeit des Geistes in der Geschichte und in der Gesellschaft vorübergehend auftretende, einzelne Gestalt; ja der höchste Zug jedes Individuums ist es, vermöge dessen es in etwas lebt, das nicht es selber ist. Für dieses übergreifende Ganze, das sich aber in eine Vielheit von Einzelzusammenhängen spezialisiert, hat Dilthey in seiner letzten Arbeit den Ausdruck »Wirkungszusammenhang« eingeführt. Dieser, der in den dauernden Produkten des geschichtlichen Menschen enthalten ist, unterscheidet sich von dem Kausalzusammenhang der Natur dadurch, daß er nach der Struktur des Seelenlebens Werte erzeugt und Zwecke realisiert. Und zwar nicht gelegentlich, nicht hier und da, sondern es ist eben die Struktur des Geistes, in seinem Wirkungszusammenhang auf der Grundlage des Auffassens Werte zu erzeugen und Zwecke zu realisieren. In diesem Zusammenhang von Leistungen verläuft die Geschichte. Das geschichtliche Leben schafft, es ist selbständig tätig in der Erzeugung von Gütern und Werten und alle Begriffe von solchen sind nur Reflexe dieser seiner Tätigkeit. Die Träger dieser selbständigen Schöpfung in der geistigen Welt sind Individuen, Gemeinschaften, Kultursysteme, in denen die einzelnen zusammenwirken. Das Zusammenwirken der Individuen ist dadurch bestimmt, daß sie zu Realisierungen von Werten sich Regeln unterwerfen und sich Zwecke setzen. So ist in jeder Art des Zusammenwirkens ein Bezug des Lebens, der mit dem Wesen des Menschen zusammenhängt und die Individuen miteinander verbindet, gleichsam ein Kern, den man nicht psychologisch erfassen kann, der aber in einem jeden solchen System von Beziehungen zwischen Menschen sich äußert. In den Individuen verläuft primär ein solcher Wirkungszusammenhang. Aber diese Individuen sind Kreuzungspunkte von Beziehungssystemen, deren jedes ein dauernder Träger von Wirken ist. Dieses Schaffen, wie es in Individuen, Gemeinschaften, Kultursystemen, Nationen sich vollzieht, unter den Bedingungen der Natur, welche beständig Stoff und Anregung zu ihnen bieten, gelangt in

den Geisteswissenschaften zur Besinnung über sich selbst. Aber die verschiedenen Träger des Schaffens sind noch zu weiteren, gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhängen verwoben. Solche sind Nation, Zeitalter, historische Periode. Auf der Grundlage dieses Zusammenhanges entwickelt sich eine weitere Einheitsform des geschichtlichen Lebens. So stellt sich die geschichtliche Welt als ein Ganzes, dieses Ganze als ein Wirkungszusammenhang, dieser Wirkungszusammenhang als Wert gebend, Zweck setzend, kurz schaffend dar.

Innerhalb dieses Ganzen lassen sich die einzelnen Wirkungszusammenhänge sondern. Die wichtigsten Klassen von ihnen sind einerseits die »Systeme der Kultur«, welche aus einzelnen isolierbaren Gebieten bestehen, in denen gesonderte Leistungen zu gemeinsamen Zwecken vollzogen werden, zum andern die »Systeme der äußeren Organisation der Gesellschaft«, die Verbände, die auf die Verhältnisse der Ueber-, Unter- und Gleichordnung von Willenseinheiten sich gründen, und zu dritt das Recht, welches als eine Ordnung der Zwecke der Gesellschaft, die von der äußeren Organisation derselben durch Zwang aufrecht erhalten wird, zwischen jenen beiden mitten inne steht.

Von hier aus erhalten nun die Geisteswissenschaften ihre Aufgabe und ihre Eigenart.

Worin liegt das Recht, Wissenschaften wie Geschichte, Nationaloekonomie, Rechts- und Staatswissenschaften, Religionswissenschaft, das Studium von Literatur, Dichtung und Musik, von philosophischen Weltanschauungen und Systemen und Psychologie als ein selbständiges Ganzes den Naturwissenschaften gegenüberzustellen und sie als Geisteswissenschaften zu bezeichnen? Das erste ist, daß sie sich alle auf dieselbe große Tatsache, das Menschengeschlecht, beziehen; sie beschreiben und erzählen, urteilen und bestimmen Begriffe und Theorien in Beziehung auf diese Tatsache. Nun ist freilich in ihr, was man als Physisches und Psychisches zu trennen pflegt, zugleich enthalten, und so ziehen auch die Geisteswissenschaften den Menschen nach seiner physischen Seite in den Kreis ihrer Betrachtung. Daher können die Geisteswissenschaften nicht allein durch den Tatbestand, auf den sie sich beziehen, abgegrenzt werden. Es kommt noch ein anderes hinzu. Ihr Gegenstand entsteht erst durch ein besonderes Verhalten zum Objekt, das durch die Tendenz gekennzeichnet ist, von dem Aeußeren auf das Innere zurückzugehen, das, was in der Sinneserfahrung gegeben ist, durch Vorgänge des Verstehens nacherlebbar zu machen. Dieses Innere ist aber nicht der psychische Lebensverlauf, das Psychische allein; sondern der Gegenstand, mit dem es das Recht oder die Poetik oder die Religion zu tun hat, ist

ein geistiges Gebilde von einer ihm eigenen Struktur und Gesetzmäßigkeit, das nicht in eine bloße Summe psychischer Funktionen aufzulösen ist. Es ist ein geistiger Zusammenhang, der in die Sinnenwelt tritt, und den wir durch den Rückgang aus dieser verstehen. Damit wird nicht nur allseitig bestimmt, wie sich die Geisteswissenschaften in ihrem Wesen von den Naturwissenschaften abgrenzen, sondern nun ist auch der Sinn des Wortes »Geisteswissenschaften« und das Recht seiner Verwendung deutlich. Es ist derselbe Sinn, in welchem Montesquieu vom Geist der Gesetze, Hegel vom objektiven Geiste oder Ihering vom Geiste des römischen Rechts gesprochen haben.

Geschichtlich hat dieses Bewußtsein, das in allen Geisteswissenschaften waltet, erst verhältnismäßig spät sich ausgebildet. Während die Naturwissenschaften in einer rapiden Entwicklung sich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts konstituierten, hat erst die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Grundlegung der Geisteswissenschaften hervorgebracht. Vorbereitet war sie durch das 18. Jahrhundert und die aufklärerischen Ideen, welche die universalhistorische Auffassung der einzelnen Teile der Geschichte und zugleich die Konstruktion eines natürlichen Systemes der Geisteswissenschaften gestatteten. Aus der Einsicht, daß den Geisteswissenschaften die Aufstellung eines allgemein gültigen Begriffssystems nicht möglich sei, ging dann die wahre Fassung des Problems der geistigen Welt hervor. So haben vom Ende des 18. Jahrhunderts ab bis in die zweite Hälfte des 19. die Geisteswissenschaften, hauptsächlich von Deutschland aus, durch die Feststellung des wahren Zusammenhanges ihrer Aufgaben allmählich die geschichtliche Welt als ihren einheitlichen Gegenstand und das geschichtliche Bewußtsein als ein einheitliches Verhältnis zu ihr erworben.

In der Ausbildung ihrer Methoden sind die Geisteswissenschaften überall von den früher entwickelten Naturwissenschaften abhängig gewesen. So hat die Biologie zuerst die vergleichenden Methoden aufgefunden, die dann auf die systematischen Geisteswissenschaften in immer weiterem Umfange angewandt wurden, und experimentelle Methoden sind auf Psychologie, Aesthetik und Pädagogik übertragen worden. Aber trotz solcher Einzelberührungen ist der Zusammenhang der geisteswissenschaftlichen Verfahrungsweisen doch schon von ihrem Ausgangspunkte ab verschieden von der der Naturwissenschaften. Zwar bilden ihre Grundlage auch die allgemeine Denkformen und die Denkleistungen des gegenständlichen Auffassens; doch treten hier besondere Bedingungen hinzu, die ihre eigene Struktur begründen.

Ihre wichtigste entspringt aus dem Verhältnis, in welchem die Geisteswissenschaften zu dem Leben stehen. Stellen sie doch nur

die höchste Entwicklung des Bewußtseins dar, das in irgendwelchen Wissensstufen das Leben stets begleitet. Den Ausgang bildet die Lebenserfahrung des Individuums. Diese entsteht aus der Erinnerung an den eigenen Lebensverlauf und aus dem Verstehen anderer Personen, welche Erinnerungen ihrer Zustände, Erlebnisse, Bilder der verschiedenen Situationen hervorrufen. Sie bildet sich in Verfahrungsweisen, die denen der Induktion äquivalent sind. Freilich ist ihre Sicherheit von der der wissenschaftlichen Allgemeingültigkeit unterschieden. Aber der individuelle Gesichtspunkt, welcher der persönlichen Lebenserfahrung anhaftet, berichtigt und erweitert sich in der allgemeinen Lebenserfahrung; d. h. in all den Sätzen, die in einem irgendwie zu einander gehörigen Kreise von Personen sich bilden und ihnen gemeinsam sind. Es sind Aussagen über den Verlauf des Lebens, Werturteile, Regeln der Lebensführung, Bestimmungen von Zwecken und Gütern, wie sie als Sprichwörter, Reflexionen über Leidenschaften, Charakter und Wert des Lebens in der generalisierenden Volksweisheit und in der Literatur hervortreten. Aber nun ist wesentlich, daß nicht nur den einzelnen Individuen und ihren Gemeinschaften, sondern auch den einzelnen ideellen Subjekten, die in der geschichtlichen Entwicklung sich über sie erheben, ein derartiges Wissen innewohnt. Jede organische Einheit eines Staates entwickelt eine Kenntnis ihrer selbst wie der Regeln, an die ihr Bestand gebunden ist und ihres Verhältnisses zum Menschen. Die Geisteswissenschaften heben alle diese Selbsterfahrungen zu begrifflicher Klarheit. Daher sind sie beständig auf das Leben bezogen und stehen mit ihm in Wechselverkehr. Leben und Lebenserfahrung sind die immer frisch fließenden Quellen des Verständnisses der gesellschaftlich geschichtlichen Welt. Das Verständnis dringt vom Leben aus in immer neue Tiefen; nur in der Rückwirkung auf Leben und Gesellschaft erfahren die Geisteswissenschaften ihre höchste Bedeutung.

Aber dies unmittelbare Verhältnis, in dem das Leben und die Geisteswissenschaften zu einander stehen, führt in den Geisteswissenschaften zu einem Widerstreit zwischen den Tendenzen des Lebens und ihren wissenschaftlichen Zielen. Historiker, Nationalökonomen, Staatsrechtslehrer, Aesthetiker stehen im Leben, sie wollen es beeinflussen. Sie können nicht anders als von geschichtlichen Personen und Richtungen ihr Urteil abziehen und daher ist dieses von ihrer Individualität bedingt. Selbst wo sie voraussetzungslos zu verfahren glauben, sind sie von ihrem Gesichtskreis bestimmt: jede Analyse, die an den Begriffen einer vergangenen Generation vorgenommen wird, scheidet in diesen Begriffen Bestandteile, die aus den Voraussetzungen der Zeit entstanden sind. Die erstrebten allgemeingültigen

Begriffskonstruktionen verblassen, wenn das Leben, aus dem sie ihre Kraft gewannen, sich ändert. Zugleich aber ist doch in jeder Wissenschaft als solcher die Forderung der Allgemeingültigkeit enthalten. Soll es Geisteswissenschaften im strengen Verstande von Wissenschaft geben, so müssen sie sich dieses Ziel setzen. Hier liegt ein Widerstreit von Tendenzen vor, den in einer ähnlichen Weise die Naturwissenschaften nicht kennen. Der Charakter von Relativität, der ihren Sätzen innewohnt, ist doch wesentlich anderer Art. Mögen alle ihre Annahmen zur Zeit oder dauernd hypothetisch sein und stets den Vorbehalt eines Ersatzes durch bessere Hypothesen einschließen, so erfolgt ihr Fortschreiten wenigstens grundsätzlich unabhängig von den geschichtlichen Bedingungen einer Individualität, einer Nation, einer Zeit. Dagegen ist alle Begriffsarbeit in den Geisteswissenschaften immer eingehüllt in diese Atmosphäre von Individualität und geschichtlicher Relativität. Gerade weil nicht ein begriffliches Verfahren die Grundlage der Geisteswissenschaften, sondern ein Innewerden eines psychischen Zustandes in seiner Ganzheit und Wiederfinden desselben im Nacherleben diese bildet, weil in ihnen Leben Leben erfaßt, sind sie auch in ihrer höchsten Stufe immer nur Ausdruck des Lebens, das dem Gesetz der geschichtlichen Relativität unterworfen ist und bleibt. Wie ist hier ein Ausgleich zwischen diesen in den Geisteswissenschaften selbst enthaltenen Gegensätzen möglich, wie läßt sich ihr Anspruch auf Allgemeingültigkeit, den sie notwendig erheben müssen, mit ihrem Charakter von Relativität, der ihnen ebenso notwendig innewohnt, vereinen?

Das allgemeine Prinzip für die Auflösung dieses Widerstreites fand Dilthey in dem Verständnis der geschichtlichen Welt als eines Wirkungszusammenhanges, der in sich selbst zentriert ist, in dem jeder einzelne in ihm enthaltene Wirkungszusammenhang durch die Setzung von Werten und die Realisierung von diesen seinen Mittelpunkt in sich selber hat, alle aber strukturell in einem Ganzen verbunden sind, in welchem nach der Bedeutsamkeit der einzelnen Teile der Sinn des Zusammenhanges der geschichtlichen Welt entspringt, so daß ausschließlich in diesem strukturellen Zusammenhang jede Wertsetzung und jede Zwecksetzung, die in die Zukunft reicht, gegründet sein muß.

Es ist aber für Diltheys Arbeit charakteristisch, daß er bei solchen allgemeinsten Formeln nicht stehen blieb; waren ihm diese doch nur die letzte Abstraktion aus dem eigenen Verfahren in der steten und unermüdlichen Bewältigung sehr bestimmter und begrenzter Aufgaben. So hat er in Einzeluntersuchungen den allgemeinen Grundgedanken allererst sich zur Klarheit gebracht. Vor allem kommt

hier seine Bemühung um eine neue Poetik in Betracht; aber auch die Möglichkeit einer allgemein gültigen Pädagogik hat er nach diesem Prinzip behandelt.

V. Poetik und Pädagogik.

Wer Dichtung so tief und so lebendig zu empfinden verstand wie Dilthey und wer zugleich bemüht war, in unablässigem Ringen die Gesetze des geistigen Lebens und die Prinzipien seiner Erforschung zu ergründen, der konnte nicht bei der bloß geschichtlichen Betrachtung verharren. Wir sind in ein geschichtliches Zeitalter eingetreten, die ganze Vergangenheit umgibt uns auch auf dem Felde der Dichtung; aber wir müssen über das bloß geschichtliche Nachverstehen uns erheben, wenn anders nicht eine völlige Anarchie des Geschmacks herrschen soll. So bezeichnete es Dilthey schon in den 70er Jahren als eine der lebendigen Aufgaben der gegenwärtigen Philosophie, das gesunde Verhältnis zwischen dem ästhetischen Denken und der Kunst wiederherzustellen. Er hat diese Aufgabe dauernd verfolgt; seine reichste Behandlung gab er ihr in seiner Untersuchung über die »Einbildungskraft des Dichters«, die er als »Bausteine für eine Poetik« Eduard Zeller zu dessen 50jährigem Doktorjubiläum 1887 widmete.

Die Aufgabe der Poetik ist: kann sie allgemein gültige Sätze gewinnen, welche als Regeln des Schaffens und als Normen der Kritik brauchbar sind? Die alte Aufgabe der Poetik ist nicht abzuweisen. Daher muß neben die Geschichte der schönen Literatur eine generelle Wissenschaft der Elemente und Gesetze treten, auf deren Grundlage sich Dichtungen aufbauen. Der Ausgangspunkt einer solchen Theorie muß in der Analyse des schaffenden Vermögens liegen, dessen Vorgänge die Dichtung bedingen. Die Poetik hatte zuerst einen festen Kanon der Mustergültigen, aus dem sie abstrahierte; dann irgend einen metaphysischen Begriff des Schönen; nun muß sie diesen im Seelenleben suchen. Somit führt allein die Zergliederung der dichterischen Einbildungskraft, die auf dem Wege der historischen und psychologischen Analyse vollzogen werden kann, zu einer wissenschaftlich brauchbaren Poetik.

Die Phantasie ist nun nicht, wie es zunächst scheinen möchte, eine Art von Wunder, das dem Alltagsleben des Menschen als ein gänzlich verschiedenes Phänomen gegenübertritt; vielmehr ist sie in den ganzen seelischen Zusammenhang verwoben. Und sie wirkt nicht nur in jedem Augenblick auf unser Handeln ein, indem sie unser ganzes Dasein gewissermaßen umkleidet und über es hinausweist: viel freier und selbständiger erweist sich schon das Wirken der Phantasie, in

welchem sich eine von der Welt unseres Handelns unterschiedene zweite Welt aufbaut. So zeigen die ritterliche Zeit und die höfische Kultur der Renaissance, wie die vom Leben ganz abgelöste Schöpfung einer poetischen Welt in diesem selber sich schon vorbereitet. Diese entsteht dem Dichter im Zusammenhang mit seiner gesamten Lebenserfahrung, ehe noch der Gedanke an die Konzeption eines Werkes sich erhebt. Die poetische Welt ist da, bevor der Poet die erste Zeile einer Dichtung niederschreibt. Zu ihrem Aufbau wirken alle Kräfte des ganzen Menschen. Daher weicht der Dichter schon im Leben von allen anderen Klassen von Menschen ab; in ihm lebt ein gewaltiger, ganz unwillkürlicher und unwiderstehlicher Bautrieb, der durch eine höchst ungewöhnliche Stärke der Eindrücke, Gefühle und Phantasiebilder bedingt ist. So steigen aus den elementaren Prozessen mit innerer Notwendigkeit die dichterischen Gebilde hervor.

Jedes poetische Werk ist nun die Darstellung eines einzelnen Geschehnisses. Aber wie weit auch das Schöne von den Erfahrungen des Lebens sich absondern möchte: immer sind Erlebnisse die Quelle, aus denen jeder Teil der Dichtung, mittelbar oder unmittelbar, gespeist wird; sie müssen es sein, sofern die Unterlage des poetischen Schaffens in Prozessen aufzusuchen ist, die überhaupt den Erfahrungskreis entwickeln. Nun ist aber das Verhalten des Dichters zur Lebenswirklichkeit ein anderes als das des Philosophen oder Staatsmannes; er benutzt die Tatsachen der Erfahrung nicht zu Generalisationen, nicht zur Befriedigung eines Systems von Bedürfnissen; sein Auge ruht sinnend auf ihnen; sie schließen ihm einen Zug des Lebens auf, der so vorher noch nicht gesehen wurde, und den er, losgelöst vom Zusammenhang des Wirklichen, in dem Schein einer Realität zum Nacherleben darbietet. So läßt er das einzelne Geschehnis in seiner Bedeutsamkeit sehen. Hierin ist zunächst enthalten, daß die Gefühlswerte, die einem Geschehnis im Leben zukommen, hervorgehoben werden. Aber zugleich liegt doch auch ein Seherisches in jedem Poeten. Denn die Erkenntnis von Werten ist nach der Struktur unseres Seelenlebens immer mit einer objektiven Vertiefung und Erweiterung der Lebenserfahrung verknüpft. Und wenn der Dichter ein Erlebnis in die Welt des Scheines hebt, so veranlaßt er schon durch das äußere Arrangement seiner poetischen Erzählung den Leser oder Hörer, an dem Erzählten allgemeine Züge eines Lebensverhältnisses aufzufassen, durch welche ein tieferes Verständnis dieses sich erschließt; er kann sie aber auch direkt in dem Bewußtsein von der Bedeutsamkeit des Dargestellten ausklingen lassen. Die Dichtung ist Organ des Lebensverständnisses. Hierdurch empfängt zugleich der Begriff des Erlebnisses seine schärfere Bestim-

mung. In psychologischem Sinn kann jeder der unzähligen Lebenszustände, durch die der Dichter hindurchgeht, als Erlebnis bezeichnet werden; in dem literargeschichtlichen Sinn ist aber nur das unter den Momenten seines Daseins als ein Erlebnis anzusehen, in welchem ein Geschehnis ihm bedeutsam wird und ihn tiefer in das Leben schauen läßt. Auch Ideen und fremde Erfahrungen, Berichte und Ueberlieferungen können Elemente des dichterischen Erlebnisses bilden, sofern sie dem Dichter eigene Erfahrungen verständlich machen und ihm dazu dienen, Neues am Leben zu gewahren. Das Geschehnis, das der Dichter darstellt, wird erst bedeutsam, indem ein solcher Zug darin sichtbar gemacht wird. Da in dem Untergrund dichterischen Schaffens persönliches Erleben, Verstehen fremder Zustände, Erweiterung und Vertiefung der Erfahrung durch Ideen enthalten ist, entsteht die Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Modifikationen dichterischer Erfahrung. Es ist ein Vorurteil, die Art des dichterischen Erlebens in den Poeten aller Länder und Zeiten als eine im wesentlichen gleiche, nur nach Stärke und Inhalt verschieden, zu denken. Goethe ist nicht der Typus des Dichters schlechthin; jede geschichtliche Gestalt der Religion, Philosophie oder Dichtung ist gebunden an das Gesetz der Begrenzung, der Relativität des Einzeldaseins; jede hat ihre Ergänzung in der anderen; eine umfaßt niemals die Fülle aller Möglichkeiten. So weist auch die Weltliteratur mehrere dichterische Typen auf, und der Historiker muß unternehmen, diese Modifikationen in ihrer Eigenart, in ihrer Kraft, in ihren Grenzen zu erkennen und aus den geschichtlichen Bedingungen begreiflich zu machen. Dilthey hebt einige der Grundformen der dichterischen Erfahrungen, wie sie nur durch ein vergleichendes Verfahren ermittelt werden können, heraus. Eine solche ist gegeben in dem Gegensatz des objektiv und des subjektiv gerichteten dichterischen Schaffens, wie es auf der einen Seite Shakespeare, auf der anderen Goethe repräsentiert. Jener ist mit allen Sinnen und Kräften darauf gerichtet, Leben aller Art, Charaktere aller Klassen in sich zu hegen, zu genießen, zu gestalten, dieser blickt immer wieder in sich selber und was die Welt ihn lehrt, möchte er ausschließlich benützen, sein Selbst zu erhöhen und zu vertiefen. Eine andere Modifikation der poetischen Grundrichtungen entsteht aus dem wechselnden Verhältnis der unmittelbaren Lebenserfahrung zu der Welt der Ideen.

Die Einsicht in die Mannigfaltigkeit dichterischer Erfahrung führt nun einerseits unmittelbar auf den Weg zu dem Studium der geschichtlichen Individuationen selber. Denn die Formen dichterischen Erlebens sind grenzenlos und die Geschichte der Poesie offenbart unendliche Möglichkeiten, das Leben zu fühlen und zu gewahren.

Aber andererseits enthält diese Analyse des dichterischen Bildens, welche als letzten Kern des schaffenden Vorganges die Umbildung eines Erlebnisses erfaßt, zugleich die Mittel, um nun die Aufgabe der Poetik, soweit sie allgemeingültig aufgelöst werden kann, in Angriff zu nehmen. Denn aus der Zergliederung des dichterischen Vorganges ergeben sich die Prinzipien, welche die Umbildung der Erlebnisse auf Grund der Gefühle und Antriebe vom gesamten Zusammenhang des Seelenlebens aus gesetzlich bestimmen. Die Zahl dieser Prinzipien ist bei dem gegenwärtigen Stande unserer psychologischen Forschung unbestimmt. Aber Dilthey versuchte doch zu zeigen, daß ein großer Teil der von der bisherigen Aesthetik behandelten Prinzipien nach seiner Weise psychologisch derart abgeleitet werden kann. So gewonnene ästhetische Gesetze sind unabhängig vom Wechsel des Geschmacks und der Technik, da sie aus der immer gleichen menschlichen Natur ihre beständige Gültigkeit empfangen. Alles ästhetische Schaffen und Genießen ist an die in ihnen ausgesprochenen Bedingungen geknüpft.

Aber diese Gesetze reichen nicht aus, um eine allgemeingültige Theorie der poetischen Technik zu begründen. Denn zunächst ist anzuerkennen, daß in den dichterischen bildenden Vorgang, der aus dem ursprünglichen Drang entsteht, Erlebnisse mitzuteilen, ein absichtliches Handeln eingreift, welches auf das Erwirken bestimmter ästhetischer Eindrücke gerichtet ist. Hieraus entnahm die psychologische Aesthetik der neueren Zeit das Recht, von dem Studium des ästhetischen Eindrucks auszugehen, um aus ihm die Absicht des Künstlers abzuleiten, ihn hervorzurufen, und weiter hieraus die Entstehung einer Technik zu ergreifen, die ihn bestimmt. Aber der Vorgang des Schaffens ist primär, und darum forderte Dilthey für die Poetik den Ausgang von der Analyse des Schaffens. Aber das ist nun zweifelsohne, daß die poetische Technik eine Zweiseitigkeit aufweist. Denn alles geschichtliche Leben und alle Produktion wurzelt in dem Verhältnis von Schöpfung und Aneignung. Daher bedarf die ästhetische Analyse des Schaffens nicht nur der Ergänzung durch eine solche der Wirkung, sondern sie muß auch anerkennen, daß in dem Dichter beides stets zugleich wirkt; unwillkürliches, unablässiges Bilden und die Berechnung des Eindrucks sowie der Mittel, ihn herbeizuführen. Eben hieraus ergibt sich, was als poetische Technik angesprochen werden kann; indem der im dichterischen Schaffen erzeugte Bildzusammenhang nicht nur dem Schaffenden selber Befriedigung gewährt, sondern da zugleich dauernde Befriedigung im Hörer oder Leser zum Ziele des Dichters und zum Maßstab seiner Leistung wird, muß unter der poetischen Technik allgemein das seines Zieles

wie seiner Mittel bewußte und deren sichere Schaffen des Dichters verstanden werden. Aber eine allgemein gültige poetische Technik gibt es nicht. Hier erweist sich ein Allgemeinverhältnis zwischen dem Psychologischen und dem Geschichtlichen, welches durch alle Gebiete hindurchgeht. Aus dem dichterischen Vorgang, den Darstellungsmitteln, deren der Dichter sich bedient, dem Gegenstand, den er hinstellt, entspringen die gleichförmigen Bedingungen, unter denen alles Dichten steht, die allgemeingültigen Regeln, an die es gebunden ist. Für die einzelnen Formen der Poesie, der lyrischen, epischen, dramatischen Dichtung treten noch besondere Bedingungen hinzu. In diesen Formen, nach diesen Regeln, bildet sich eine poetische Technik aus. Aber dieselbe ist historisch bedingt, nicht allgemein menschlich. Ihre Unterlage bilden die Begebnisse des geschichtlichen Lebens, des ganzen Gemütszustandes, weiterhin Darstellungsgewohnheiten. So entsteht eine national und zeitlich bestimmte Art, Personen aufzufassen, Handlungen zu verknüpfen. Die Technik, welche in der großen Poesie von schöpferischen Genies entwickelt wird, bleibt an dies alles gebunden und vermag nur in die Züge dieses tatsächlichen und geschichtlichen Charakters der Poesie Einheit, Notwendigkeit und erhöhte Kunstwirkung zu bringen. Die Phantasie des Dichters ist nicht nur in ihrem Stoff, sondern auch in ihrer Technik geschichtlich bedingt.

Ganz ähnlich wie in diesen Erörterungen der Grundlagen der Poetik ist die Problemstellung und die Auflösung des Problems in der Untersuchung »über die Möglichkeit einer allgemein gültigen pädagogischen Wissenschaft«, die Dilthey 1888 der Akademie der Wissenschaften vorlegte. Auch hier ging er von der wissenschaftlichen Rückständigkeit der herrschenden pädagogischen Systeme aus, die er als letzten Rest jenes natürlichen Systems der Geisteswissenschaften betrachtete, welche das 17. und 18. Jahrhundert ausgebildet hatte. Gegen ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit wandte nun Dilthey ein, daß weder das Ziel des Lebens, aus welchem das Ziel der Erziehung abzuleiten ist, noch die Maßregeln, in denen die Erziehung dieses Ziel zu erreichen vermag, allgemein gültig bestimmbar sind. Aber wie Schleiermacher vor ihm, der zuerst die geschichtliche Bedingtheit aller Erziehung empfunden und ausgesprochen hat, hat Dilthey mit der Preisgabe der abstrakten allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft Pädagogik selbst als Wissenschaft nicht fallen lassen wollen. Indem er im Geist der historischen Schule die Pädagogik, sofern sie ein ungeschichtliches System erstrebt, als eine rückständige Anomalie bekämpfte, verblieb er doch nicht in den Grenzen der historischen Schule, wollte er nicht etwa die Pädagogik

überhaupt durch eine Analyse der geschichtlichen Formen des Unterrichts und des Erziehungswesens ersetzen. Denn immer wieder betonte er: so wertvoll rein historische Arbeit ist: wir wollen doch schließlich nicht nur wissen, wie die Dinge gewesen sind. Wenn die historische Schule nur die Kunde dessen, was gewesen ist, anstrebt, so kann sie das vernichtete natürliche System nicht ersetzen. Das ist vielmehr die Frage: an welchem Punkt entspringt aus der Erkenntnis dessen, was ist, die Regel über das, was sein soll? Die Aufgabe ist, den Umfang abzugrenzen, in welchem eine allgemein gültige Erziehungslehre möglich ist.

Und hier ergab sich ihm aus seiner Auffassung von dem teleologischen Strukturzusammenhang der Seele, welcher erst in der individuellen Entwicklung erworben und befestigt werden muß, daß die Regeln der Erziehung, die allgemein gültig annehmbar sind, der Entfaltung des Seelenlebens dienen müssen. Die Entwickelung jedes Kindes hat die Vollkommenheit der Vorgänge und ihrer Verbindungen herzustellen, die in dem teleologischen Zusammenhang des Seelenlebens zusammenwirken. Für jeden Teil dieses Zusammenhanges gibt es eine solche Vollkommenheit der Beschaffenheit und Leistung und diese ist die Grundbedingung aller Tüchtigkeit der Menschen. Das inhaltliche Ziel des Lebens ist jederzeit geschichtlich bestimmt. Die Vollkommenheit des Seelenlebens dagegen in seinen einzelnen Vorgängen und in seinem Zusammenhang ist die allgemeine, im Menschen gelegene Bedingung, an welche die Erreichung jedes inhaltlichen Zieles gebunden ist. Damit ist das Gebiet einer allgemein gültigen Pädagogik beschrieben. Es ist eng und Sätze, welche die großen schwebenden Erziehungsfragen entscheiden, wachsen nicht auf ihm. Daher können keine konkreten Erziehungsfragen durch allgemeine Wissenschaft aufgelöst werden; sie sind nur auf Grund der genaueren fachmännischen Kenntnis und Geschichte der Erziehung, durch eine Art von künstlerischem Handeln, in dem die Gabe des Staatsmannes und des Pädagogen zusammenwirken, allein zu behandeln. Aber ist auch strenge Allgemeingültigkeit für alle Zeiten und Völker hierbei nicht zu erreichen, so sind wir bei dem Uebergange von der Diskussion der formalen Bedingungen individueller Vollkommenheit zu dem konkreten Erziehungsideal und der Erziehungswirklichkeit unserer Tage keineswegs der bloßen Willkür anheimgegeben. Denn zunächst kann durch psychologische und geschichtliche Untersuchung zur Klarheit gebracht werden, wie aus den pädagogischen Elementarvorgängen ein inhaltliches Bildungs-, Erziehungs- und Unterrichtssystem, wie es in einem bestimmten Kulturkreis regiert, entstanden ist. Und weiter kann eine vergleichende Betrachtung der Erziehungssysteme

erweisen, daß die Einzelformen durch die voranschreitende Entwicklung der Menschheit miteinander verbunden sind und somit auf eine Tendenz in der Entwickelung der Erziehung führen, welche für unsere wissenschaftlichen Einsichten zur Leitung des Unterrichtswesens zu benutzen sind. Und endlich wird die Vertiefung in unser nationales Erziehungssystem, in seine Geschichte und Gegenwart, die Auffassung der Beziehungen dieses Systems zu unserer Kultur imstande sein, der vorsichtigen Weitergestaltung unseres nationalen Schulwesens die Wege zu weisen. —

Es ist noch nicht möglich, alle die hier angedeuteten philosophischen Ideen vollständig und in der Einheit systematischer Verknüpfung, die ihr Schöpfer beständig anstrebte, zu überschauen. Wie alles, was Dilthey geschaffen hat, in gewissem Sinne Torso ist und wohl auch bestimmt ist, es zu bleiben, so hat er seinen theoretischen Anschauungen keine abschließende Darstellung zu geben vermocht. Aber das darf uns nicht hindern anzuerkennen, daß in seiner Lebensarbeit doch ein eigenartiger, tiefsinniger und, was vor allem wichtig ist, entwicklungsfähiger Standpunkt gewonnen wurde. Es ist gewiß, daß er der Ergänzung und Fortbildung bedarf. Aber wenn auch alles, was Dilthey gegeben hat, nur Fragment und Bruchstück ist (wie er es selbst zur Feier seines 70. Geburtstags ergreifend ausdrückte), so ist in seinen veröffentlichten und in seinen aus dem Nachlaß zu erwartenden Arbeiten ein noch nicht ausgeschöpfter Reichtum von Ideen und Gesichtspunkten auch von systematischer Bedeutung enthalten. Wie Dilthey den Standpunkt der Selbstbesinnung und der inneren, der lebendigen Erfahrung als Ausgangspunkt der Philosophie begründete, wie er von ihm aus das geistige Leben in seinem Reichtum gewahrte und in seinem Recht gegenüber dem naturwissenschaftlichen Denken heraushob, wie er in historischer Selbstbesinnung die Struktur einer Geisteswelt aufdeckte, für die er uns erst sehend machte, berechtigt, ihn trotz allem doch den schöpferischen Philosophen zuzurechnen. Gleich Herder, mit dem er neben Leibniz auch eine Verwandtschaft aufweist, ist sein ganzes Denken und Dichten (es war immer beides zugleich) von Ideen erfüllt gewesen, die, weil sie aus dem Leben selbst geschöpft sind, etwas von der Lebendigkeit und der mehrfachen Deutungsmöglichkeit desselben an sich tragen. Nun gilt es, wenn uns erst die ganze Hinterlassenschaft dieses Mannes erschlossen ist, seine Ideen auch für die strenge Wissenschaft fruchtbar zu machen, sie in Auseinandersetzung mit verwandten und gegnerischen Richtungen zu klären, zu begrenzen, zu erweitern.

Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie.

Von

Hermann Graf Keyserling (Rayküll i. Estland).

I.

Alle echte Philosophie wurzelt, psychologisch betrachtet, in einer spezifischen Intuition, die als solche nicht weiter abzuleiten ist. Ein Denker mag noch so viel gelernt, noch so viel erfahren haben: die Art, wie er seine Erkenntnisse organisiert und verwertet, ist Sache eines ursprünglichen Könnens, das aller Schule gegenüber ein a priori bedeutet, in keiner gelehrt werden kann. Hinsichtlich dieses Könnens ist alles Wissen Stoff, alle Logik Werkzeug, alle Ueberlegung Mittel zur Kontrolle; was ein Denker nicht ursprünglich erahnt hat, das wird er niemals erschließen. Hätte Plato die Welt der Ideen nicht von Ferne erschaut, seine Dialektik hätte den Weg zu ihr nimmer gefunden; hätte Kant nicht von jeher kritisch gedacht, er wäre durch keinen Hume aus dem dogmatischen Schlummer zu erwecken gewesen. Denn die Ergebnisse, zu denen ein Denker gelangt, sind bedingt durch seinen Standpunkt, sein unmittelbares Weltgefühl, seine Art die Dinge zu sehen und die Fragen zu stellen — und es geht augenscheinlich nicht an, dieses Bedingende auf Bedingtes zurückzuführen. Nun gilt aber das gleiche von jedem, der überhaupt geistig schafft: dem Künstler, dem Arzt, dem Pädagogen, dem Staatsmann, dem praktischen Organisator; sie alle müssen etwas können, was zu erlernen unmöglich ist, wenn sie Wesentliches leisten wollen. Ja es gilt von jedem, auch dem beschränktesten Menschen, sofern er überhaupt verstehen will. Denn wie versteht einer den anderen? — Die Erkenntnistheorie mag dartun, in welchem Rahmen sich der Vorgang bewegt, diesen selbst zu erklären geht über ihr Vermögen. Um zu verstehen, muß man bereits verstanden haben, um Schemen anzu-

wenden, übersehen, wie man sie richten soll; diese erste bedingende Synthese ist das geistige Urphänomen. Aller Geistestätigkeit liegt ein Unmittelbares, Ursprüngliches zugrunde, das nicht weiter zurückzuführen ist.

Was ist dieses Unmittelbare? — Es ist das eigentliche Leben des Geistes. Und zwar »Leben« in genau dem Sinne, wie es allen physischen Lebenserscheinungen zugrunde liegt. Wie weder Wachstum noch Zeugung noch Regeneration aus den Eigengesetzen ihres stofflichen Mediums zu begreifen sind, sondern nur eben aus dem Leben heraus, einer spontanen, planvoll gestaltenden Potenz, die dem Werden der Materie die Richtung weist, ebenso setzt alles geistige Schaffen ein organisierendes Prinzip voraus, das die psychischen Gegebenheiten (gleichviel was diese seien, woher sie stammen mögen) von innen her meistert und formt. Die Denkgesetze und Erkenntnisformen sind an sich selbst etwas gerade so Lebloses, wie die Gesetze des toten Stoffs, sie müssen von Lebendigem angewandt werden, um zu lebendiger Gestaltung zu führen. Das Lebensprinzip des Geistes, nichts anderes ist das, was als Intuition bezeichnet wird. Hieraus erklärt sich nun vielerlei. Erstens, aus welchem Grunde »Intuitivität« in einer anderen Dimension belegen erscheint, als die eigentlichen Geistesfähigkeiten, weshalb nicht alle reichbegabten Menschen zugleich schöpferisch sind und umgekehrt schöpferische Geister nicht selten der hervorstechenden Talente ermangeln: Leben und technische Ausstattung sind zweierlei; der Grad der Lebendigkeit, dessen Exponent die Produktivität ist, ist dem Grade der Begabtheit nicht notwendig proportional. Dann aber erklärt sich aus unseren Bestimmungen — und das ist von entscheidender Wichtigkeit — weswegen das Intuitionsvermögen, im Gegensatz zu Gedächtnis, Verstand und den sonstigen Organen der Psyche, so überaus rätselhaft erscheint: es muß uns rätselhaft erscheinen, weil das Leben als solches ein Rätsel ist. Als Voraussetzung sämtlicher Lebensäußerungen, zu denen auch das Denken gehört, ist das Leben unsere letzte Instanz, nicht weiter ableitbar, mithin auch nicht zu erklären. Die Möglichkeit lebendiger Schöpfung einzusehen, geht über menschliche Kraft.

II.

Es ist gleichwohl nicht unmöglich, wenigstens den Tatbestand genau zu bestimmen, dem das Wort Intuition entsprechen soll. Nur muß man sich vorher aller der Vorurteile entäußern, die sein Klang reflektorisch in uns wachruft. Wir sind gewohnt, Intuition irgendwie als Anschauung zu verstehen, intuitiv mit visuell zu verwechseln, aus der Erkenntnis, daß intuitives Wissen von logisch abgeleitetem ver-

schieden ist, den Schluß zu ziehen, daß Intuition und Reflexion sich wie Anschauung und Denken zu einander verhalten. Tatsächlich liegen die Dinge, wie schon aus dem Vorhergehenden ersichtlich, anders. Das Wirkliche, das als Intuition bezeichnet wird, ist ein a priori nicht allein dem Begriffe sondern auch der Anschauung gegenüber, es ist ein Vermögen allgemeinster Art, das seinen Ausdruck sowohl in Begriffen als in Bildern, sowohl in Erlebnissen als in Taten finden kann. Man wende nicht ein, ein Vermögen so universellen Charakters sei garnicht mehr Intuition: nur insofern der Intuitionsbegriff so weit gefaßt wird, umgrenzt er einen wirklichen Inhalt; derjenige, der lediglich dem Dichter gerecht würde und das Können des Arztes ausschlöße, wäre nicht allein zu eng sondern falsch. Mögen die Ausdrucksformen der Intuition je nach Veranlagung und Gegenstand noch so verschieden sein, dem verschiedenen Ausdruck liegt überall ein Gleiches zugrunde.

Dieses Gleiche, das die Intuition des Dichters sowohl als des Denkers, des Staatsmannes sowohl als des Arztes, des Psychologen wie des Geschäftsmannes, des Mathematikers wie des Naturforschers charakterisiert, dieses überall Wirksame, daß jedes Verstehen überhaupt vermittelt und möglich macht, ist nichts anderes als die ursprüngliche Fähigkeit einen Zusammenhang zu erfassen und zu produzieren. Sieht man von aller Qualifiziertheit ab, wie dies ja unerläßlich ist, wenn überhaupt allgemeine Begriffe gebildet werden sollen, führt man alles Intuitionsvermögen auf ihr Wesentliches, Ausschließliches in dem Sinne zurück, wie sich jeder besondere Organismus in letzter Instanz eben als Lebewesen (im Gegensatz zum Leblosen) begreifen läßt, so gelangt man unweigerlich zu obiger Feststellung. Alles Besondere, was Intuition je nach den Umständen auszeichnet, mag anderweitig abzuleiten sein: das Vermögen, Zusammenhänge zu erfassen oder zu produzieren, ist auf kein anderes zurückzuführen, denn in den Elementen als solchen, welche Anschauung feststellen, Analyse erschließen mag, ist ihr Zusammenhang niemals enthalten; er muß hinzugebracht werden, um als solcher vorhanden zu sein. Das Apriorische jedes Zusammenhangs den Teilen, aus welchen er besteht, gegenüber, ist deswegen häufig verkannt worden, weil es immer möglich ist, ein Zusammenhängendes aufzulösen: das Wesentliche ist die Unmöglichkeit, aus ursprünglich Diskontinuierlichem ein Kontinuum herzustellen. Man reihe noch so viele Punkte aneinander, nie wird eine stetige Linie zustande kommen; man knüpfe Etappe an Etappe, das Ergebnis wird nie eine Bewegung sein. Bewegung ist ein wesentlich Einfaches, daher aus keiner Vielfachheit heraus zu verstehen; Synthesen sind ganz oder garnicht, daher existieren sie nur in der

Vollendung[1]). Dieses prinzipielle Verhältnis tritt desto deutlicher zu Tage, um je konkretere Dinge es sich handelt. Der Mathematiker kann schließlich behaupten, unendlich viele Punkte aneinander gereiht machten doch eine Linie aus, und seine Behauptung wird nicht sinnlos sein. Aber wie steht es mit einem Betriebe — ist das zusammenhängende Arbeiten seiner Teile, das ihn allererst zum Betriebe macht, irgendwie in diesen enthalten? Ist ein Mensch oder eine Geistesschöpfung die Summe der Teile, die ihn zusammensetzen? — Das Ich ist unstreitig die dominierende Einheit eines Zusammenhanges, welcher vielfältige, gegen einander deutlich abzugrenzende Elemente in sich beschließt: aber wenn das Ich tatsächlich deren Summe bedeutete, dann könnte kein Unterschied sein zwischen einem Lebenden und einem Toten, dann müßte jede Menschengestalt lebendig sein. Die *Kritik der reinen Vernunft* besteht gleichfalls aus vielfachen Teilen, die sich selbständig betrachten lassen: wenn jedoch der Sinn des Ganzen in den Teilen als solchen enthalten wäre, dann könnte es nicht gelingen, Kant mißzuverstehen, was doch oft und ohne Mühe geschieht. Ein Zusammenhang ist etwas völlig Selbständiges, wie immer er sonst qualifiziert sei, er ist ganz oder garnicht, ein Unauflösliches den Teilen gegenüber. Daher kann er auch nur als Ganzes oder garnicht erfaßt und geschaffen werden. Nun könnte es ja sein, daß Zusammenhänge überhaupt nicht zu fassen wären, denn daß dies der Analyse nicht gelingen kann, läßt sich unzweideutig erweisen. Aber wir schaffen, wir begreifen Zusammenhänge, die Tatsache steht garnicht in Frage. Folglich muß dies auf unmittelbarem Wege geschehen. Die Kraft einer ursprünglichen Synthesis ist eben die Intuition.

Der wahre Charakter der Intuition erscheint, sobald er einmal

1) Vergl. hierzu mein *Gefüge der Welt* (München 1906, Verlag F. Bruckmann) Kap. II und IV. — Gewissen Konstruktionen meiner Rezensenten und Kritiker gegenüber möchte ich an dieser Stelle ein für alle Male bemerken, daß mir Bergsons Philosophie zurzeit der Niederschrift meines Erstlingswerkes nicht einmal dem Namen nach bekannt war. Zuerst hineingeblickt habe ich in ein Bergsonsches Werk während der Korrektur des *Gefüges* (daher das Zitat), aber wirklich studiert habe ich diese Philosophie erst 1908 — also nicht allein nach Erscheinen der *Unsterblichkeit*, sondern auch nachdem der Vortragszyklus abgehalten ward, der seither unter dem Titel *Prolegomena zur Naturphilosophie* an die Oeffentlichkeit gelangt ist. Damit will ich gewiß nicht die große Förderung ableugnen, welche mir Bergsons Philosophie bei der Klärung und Ausgestaltung meiner Ideen erwiesen hat: die Erkenntnisse, welche diese enthält, habe ich mir, sobald ich ihrer gewahr ward, selbstredend zu eigen gemacht. Nur hat das eben später und in anderem Sinne stattgefunden, als seitens Vieler angenommen wird. — Mit den sonstigen Vertretern der Richtung, deren Höhepunkt Bergson bezeichnet (Edouard Le Roy, William James, F. C. S. Schiller u. a.), habe ich mich erst 1910 zu beschäftigen begonnen.

erfaßt ward, so deutlich und evident, daß es kaum der erläuternden Beispiele bedarf. Ginge der Poet beim Dichten von keiner Einheit aus, seine Verse hingen niemals zusammen; der Geschäftsmann, der seine Aktionen nicht auf einmal übersieht, wird nie mit Erfolg operieren. Und was vom (oft blind) Produzierenden gilt, besteht ebenso beim Betrachtenden zurecht: jegliches Verstehen setzt die Fähigkeit voraus, gegebene Teile in einheitlichen Konnex zu bringen; wer solches nicht ursprünglich vermag, den lehrt es keine Wissenschaft der Welt. Dies ist denn der Grund, weshalb das Wesen eines Menschen nur intuitiv zu erfassen ist: da es hier darauf ankommt den lebendigen Zusammenhang alles Einzelnen zu verstehen, und da dieser Zusammenhang in den gegebenen Erscheinungen als solchen nicht enthalten ist, sondern von jedem, außer der Person, die ihn in sich verkörpert, recht eigentlich erschaffen werden muß, um für das Bewußtsein darzustehen, so kann hier durch bloße Analyse nichts zu erreichen sein. Nun ist wohl klar, weshalb und inwiefern auch der Philosoph der Intuition bedarf, weshalb sich die Intuition in jedem bedeutenden Falle als Urquelle aller Systematik erwiesen hat: der Zusammenhang der Welt ist aus ihren Teilen als solchen nicht ersichtlich, er muß unmittelbar erfaßt oder erschaffen werden, wenn er überhaupt erfaßt werden soll.

Aus dem Vorhergehenden dürfte deutlich hervorgehen, inwiefern Intuition weder Anschauung ist noch auch notwendig in Anschauungen zum Ausdruck kommt: alles Erfassen von Zusammenhängen ist Intuition und es unterliegt nicht dem leisesten Zweifel, daß es nicht-anschauliche Zusammenhänge gibt. Ja, genau besehen erweisen sich alle, auch die sichtbaren Zusammenhänge als nicht-anschaulich, denn was zu erblicken ist, sind immer nur deren Elemente, von welchen der Augenschein nie erweisen kann ob sie wirklich ein Ganzes bilden [1]). Daher umschließt die psychologische Tatsache, daß gewisse Geister auch abstrakte (numerische oder begriffliche) Zusammenhänge intuitiv

---

1) William James hat gegen diese Auffassung, welche wohl diejenige Kants ist, auf Grund der Beobachtung polemisieren zu müssen geglaubt, daß gerade die *percepts*, im Gegensatze zu den *concepts*, etwas Stetiges darstellten: hier wie in den meisten Fällen hat sein Deutungsvermögen mit seiner Beobachtungsgabe nicht Schritt gehalten. Das Kontinuum, welches allerdings vorhanden ist, ist der Lebensprozeß als solcher, und diesem entsprach Kants Begriff einer Synthesis a priori entschieden besser als die Vorstellung sich sukzedierender *percepts*. Nach James' Terminologie wäre Kants »Anschauung« ebensogut ein *concept* wie Kants »Begriff«, denn auch sie schneidet aus aus dem zusammenhängenden Werden: folglich kann James von seinem Standpunkte aus über Kants Theorie überhaupt nicht urteilen. James hat nicht allein Kant sondern auch sich selbst wohl nicht ganz verstanden. (Man vergleiche hierzu W. James' posthumes Werk *Some problems of philosophy*, London 1911 s. 48 ff.).

erfassen, überhaupt kein besonderes Problem: Zusammenhänge können schlechterdings nur intuitiv erfaßt werden, wie diese im übrigen qualifiziert sind ist ein sekundäres Moment. Nicht einmal darin tritt ein Unterschied des Prinzips zu Tage, ob eine Synthese ursprünglich (d. h. im üblichen Sinne »intuitiv«) erschaut wird oder vielmehr den Erfolg einer eindringlichen Analyse verkörpert: ob einer einen Zusammenhang augenblicklich übersieht oder erst nach sorgfältiger Bestimmung seiner Komponenten, bedingt offenbar keinen Unterschied in der Art, wie der Zusammenhang als solcher erkannt ward, sondern bloß eine Differenz in der Methode, sich mit dessen Elementen auseinanderzusetzen (womit freilich nicht bestritten werden soll, daß der Unterschied in der angewandten Methode in anderer Hinsicht fast immer auf einen Unterschied im Wesen schließen läßt[1]); intuitiv verfährt auch der Analytiker, sofern er zu Synthesen gelangt. Das Mißverständnis, wonach Intuition durchaus Anschauung bedeuten soll, rührt (wenn wir von der Suggestion der Wortbedeutung absehen) daher, daß der naive Mensch den Kontinuitätscharakter der Sinneswahrnehmung unwillkürlich auf den Inhalt derselben zurückführt, wo dieser in Wahrheit von ihr selbst bedingt wird, als einem Partialausdruck des stetigen Lebensprozesses, der sein Wesen auf alle Außenwelt hinausprojiziert. Wozu der weitere Umstand tritt, daß der Mensch als vornehmlich visuelles Wesen, räumliche Zusammenhänge leichter als andere faßt, Unräumliches wenn irgend möglich ins Räumliche übersetzt und so dahin gelangt, jeden Konnex instinktiv als spatiale Anordnung vorzustellen. Wir sind in der Tat so wesentlich »Augentiere«, unser Bewußtsein ist so wesentlich bildnerisch, daß der erfüllte Raum — ob wirklich, ob imaginiert — das weitaus häufigste Aeußerungsgebiet des Intuitionsvermögens ist. Hier erscheint seine Wirkungsart selbstverständlich, da es jeder wie selbstverständlich übt. Beginnen wir jedoch darüber nachzudenken, wie ein Mensch den andern verstehen kann, so stoßen wir sofort auf Deutungsschwierigkeiten; und reflektieren wir gar über das Band von Zu- oder Abneigung, das sich augenblicklich zwischen Menschen knüpft, oder über den unbeirrbaren Instinkt des Tieres, dann glauben

1) Nämlich auf einen Unterschied in der Lebensqualität. Je lebendiger ein Geist ist, desto mehr wird er unmittelbar wissen, desto weniger der Vermittelungen bedürfen; es deutet fast immer auf Mangel an geistiger Vitalität, wenn einer der Kenntnis sämtlicher Elemente eines Zusammenhangs bedarf, um sich dieses bewußt zu werden. Der ideal lebendige Geist, der Gott, bedürfte überhaupt keiner bewußten Analyse, kraft seines bloßen Daseins wäre er sich des Zusammenhangs aller Dinge bewußt. So lebendig ist freilich kein Sterblicher; und doch sind die größten unter uns dem Ideale sehr nahe gekommen: in wesentlichen Beziehungen haben diese sich selten geirrt und das Wissen um die Wahrheit verstand sich für sie immer von selbst.

wir vor unerhörten Rätseln zu stehn. Tatsächlich sind alle aufgezählten Erscheinungen gleich rätselhaft oder gleich plausibel, je wie man es nimmt: ob ich den Zusammenhang der Außenwelt erfasse (räumliche Anschauung) oder denjenigen eines ausgesprochenen Satzes (Verstehen), 'ob ich mir des Verhältnisses meines Wesens zu einem anderen unmittelbar bewußt werde (welches Bewußtsein als Wissen im üblichen Sinne, als Sympathie oder Antipathie, als Liebe, Aversion oder Gleichgültigkeit, als Trieb zum Dienen oder zur Knechtung in die Erscheinung treten kann) oder als Tier desjenigen meiner Lebensnotwendigkeiten zu bestimmten Gegebenheiten der Außenwelt, — überall wirkt ein gleiches Vermögen. Die Griechen hatten es einst mit dem Eros identifiziert: sein Wesen sei Sehnsucht oder Liebe. In Wahrheit ruft Liebe es nur häufig wach, sie fällt mit ihm nicht zusammen. Was es sei, kann überhaupt nicht erklärt werden, da es ein äußerstes Faktum bedeutet, aus keinem weiteren ableitbar. Es ist die gleiche schöpferische Macht, die auch im Körperlichen planvoll wirkt, die das Tote lebendig zusammenfaßt, kurz die Urkraft der Organisation, das Prinzip alles Lebens.

III.

Die Worte Intuition und Einbildungskraft bezeichnen so nahe Verwandtes, daß es nicht unwichtig sein dürfte, festzustellen, was die Intuition des Wahren von der Erfindung unterscheidet. Unmittelbar erfaßte Zusammenhänge können sowohl wirklich als erdichtet sein; a priori läßt sich hierüber nicht entscheiden. Wer aprioristische Neigungen hat, könnte sogar versucht sein, aus dem bisherigen den Schluß zu ziehen, daß alle geistigen Zusammenhänge Fiktionen waren, denn da der lebendige Geist sie in jedem Falle schafft, ob sichs um Wahrheit oder Dichtung handelt, so läßt sich a priori kein Grund ausdenken, weshalb irgendwelchen unter ihnen objektive Wirklichkeit zukommen sollte. . . Dieses Argument ist gegenstandslos, weil es unzweifelhaft so etwas wie Erkenntnis gibt; das ist Tatsache, zugleich Voraussetzung jeder gültig-sein-sollenden Gedankenreihe. Allerdings aber gilt 'es genauer zu bestimmen, was den Unterschied zwischen Einsicht und Einbildung macht.

Philosoph und Dichter üben beide ursprünglich ein gleiches Intuitionsvermögen aus und beide im gleichen Sinne. Wenn der Denker ein Geschehnis begreift, so schafft er, wenn auch mit anderen Mitteln, doch genau im gleichen Sinne einen neuen Zusammenhang, wie der Poet, der ein Märchen erdichtet. Der Unterschied ist lediglich der, daß sich die Gestaltungskraft in jenem Falle der gegebenen Wirklichkeit einbildet, deren Charakter erhalten bleibt, in diesem unein-

geschränkt waltet. Oder anders ausgedrückt: der Denker schafft die gegebene Natur im Geiste wieder, der Dichter bereichert die Natur um ein neues Phänomen. Man mag nun über das Wertverhältnis von Dichtung und Philosophie sowie der empirischen Fähigkeiten, die zu beiden erforderlich sind, verschiedenster Meinung sein: soviel ist gewiß, daß es einer umfassenderen Intuition bedarf, um den Zusammenhang der Welt zu erfassen, als um Einzelphänomene zu erschaffen. Von der Intuition als Fähigkeit her gesehen, ist Erkenntnis mehr als Erfindung; sie ist deren höchster Grad.

Ueber die Exaktheit dieser Bestimmung kann deshalb kein Zweifel obwalten, weil auch das Erfundene »wahr« sein muß, um in sich bestehen zu können; nur wahr in einem engeren Sinne. Von der unwahrscheinlichsten Erzählung fordern wir, daß sie innerlich zusammenhänge, widrigenfalls wir sie ästhetisch verwerfen, von jeglichem künstlerischen Ausdruck, daß er keine Lüge seines Urhebers sei. Mehr aber verlangen wir nicht: hat ein Künstler seine Fiktion inbezug auf ihre Grundidee oder sich selbst im Rahmen seiner Grenzen wahrhaftig zum Ausdruck gebracht, dann sind wir künstlerisch befriedigt. Wir verlangen nicht, daß seine Vorstellung der Wirklichkeit adäquat, seine Weltanschauung objektiv richtig sei, die dichterische Wahrheit besteht in jedem Falle. Denn dichterische Wahrheit bedeutet nicht mehr als wahrhaftiger Ausdruck einer Individualität, der Zusammenhang, den der Dichter schafft, wurzelt allseitig in den Grenzen seiner Naturanlage. Die Aufgabe des Denkers ist größer: sein Weltbild muß nicht bloß wahr inbezug auf ihn, es muß wahr an sich selbst sein; d. h. die Synthese, zu der er gelangt, darf nicht bloß die Welt *inbezug* auf sein Individuum, sie hat die Welt *mitsamt* seinem Individuum (in genauer Berücksichtigung von dessen Grenzen) in notwendigem Zusammenhange darzustellen. So erklärt es sich, daß alle großen Dichter nicht eigentlich Erfinder sondern Erkenner gewesen sind; so erklärt es sich ferner, daß Dichtung von je nach ihrem Wahrheitsgehalt, nicht nach der Fülle des Erfundenen gewertet worden ist. Mag der mittelmäßige Dichter weniger sein als der mittelmäßige Philosoph: auf der Höhe begegnen sich beide. Da ist es nur eine Frage der Ausdrucksmittel, ob ein System oder ein Poem entsteht.

IV.

Hiermit wären wir zu der wichtigen Frage gelangt, welche innere Beziehung zwischen der Intuition und ihrem Ausdruck herrscht. Daß das beliebte Schlagwort: Idee und Ausdruck seien eins, in diesem Zusammenhang die Sache nicht erschöpft, ja überhaupt nicht auf sie

zutrifft, geht schon daraus hervor, daß ein gleiches Intuitionsvermögen sich auf vielfache Weise äußern kann. Es besteht ganz sicher kein prinzipieller Unterschied zwischen der Intuition des Denkers und der des Dichters, derjenigen des Arztes und der des Staatsmannes, zwischen der Intuition des männlichen und der des weiblichen Geistes, ja zwischen menschlicher Intuition und tierischem Instinkte, wie verschieden der Ausdruck immer ausfallen mag. Aus der Verschiedenheit des Ausdrucks auf diejenige der treibenden Kraft zu schließen, bedeutet das gleiche wie die Behauptung, die Krabbe sei deshalb kein lebendes Wesen weil sie anders ist als der Elephant. Augenscheinlich hängt die Aeußerungsart der Intuition von den Anlagen ab, die ihr in jedem Falle zu Gebote stehen, und vom Objekte, dem sie sich zuwendet: sie wird anderen Charakter tragen beim Weibe als beim Manne, anderen Ausdruck gewinnen beim Dichter als beim Denker. Sie wird ferner anders erscheinen beim Philosophen, der in das Wesen der Dinge eindringt, als beim Naturforscher, der sie von außenher untersucht — aber nicht weil hier und dort ein anderes Geistesvermögen am Werke wäre, sondern weil die gleiche Intuition Verschiedenes zur Aufgabe hat. Da sonach die Ausdrucksart der Intuition, von dieser her gesehen, durch äußere Umstände bedingt erscheint, so kann davon keinesfalls die Rede sein, daß die Intuition mit ihrem Ausdruck in dem Sinne zusammenfallen müsse, wie ein deutlicher Begriff mit dem entsprechenden Wort. Die Frage ist, ob innerhalb eines gegebenen Ausdrucksgebietes zum mindesten die Bestimmtheit der Intuition zugleich den Ausdruck bestimmt? — Auch diese wird, absolut verstanden, zu verneinen sein.

Ueberschauen wir aufmerkenden Blickes die Geschichte der Philosophie, so entdecken wir, daß alle großen, alle entscheidenden Ideen nicht in sondern trotz ihrer ursprünglichen Verkörperung fortleben und -wirken. Der Geist Platos lebt unter uns, so lebendig wie nur je, und doch sind die meisten seiner konkreten Vorstellungen tot. Sein Wirklichstes erscheint uns als Abstraktion, sein Deutlichstes oft dunkel und zweifelhaft. Wer in Plato moderne Gedanken hineinliest, wer versucht, durch modernisierendes Deuten dem ursprünglichen Platonismus gerecht zu werden, der schreitet von Irrtum zu Irrtum fort: die hellenische Begriffswelt liegt uns ferner, als allgemein angenommen wird, ja nichts ist ungriechischer als das, was ein Natorp platonisch nennt[1]). — Auch Spinoza lebt, obschon keiner an der Verfehltheit seines Systemes zweifelt, und Hegel, der solange totgeglaubte, erfährt eben jetzt eine kraftvolle Wiedergeburt, die aber gewiß nicht den Sinn hat, daß sein Begriffsbau nun doch als haltbar anerkannt würde; dieser ist vielmehr ohne Zweifel

1) Vergl. hierzu die Vorrede zu meiner *Unsterblichkeit* (2. Auflage, München 1910).

für immer zusammengestürzt. — Wie sind diese Tatsachen zu verstehen? auf die folgende Weise allein: jeder dieser Großen hat intuitiv einen wirklichen Zusammenhang erkannt, seine Wahrheit jedoch nicht unverfälscht zum Ausdruck bringen können. Der verfehlte Ausdruck hat sterben müssen, die Intuition, die ihm zugrunde lag, hat fortgelebt.

Das Befremdliche dieses Sachverhaltes schwindet, sobald man sich vergegenwärtigt hat, wie selten der Mensch das auszusprechen vermag, was er im Innersten meint oder weiß. Das typische Beispiel bietet die Frau: deren ursprüngliches Intuitionsvermögen ist weit größer, als dasjenige des durchschnittlichen Mannes, von Hause aus weiß sie weit mehr als er (wenigstens von Dingen, die sie innerlich angehen), und doch ist sie nur ausnahmsweise befähigt, ihr Wissen verständlich zum Ausdruck zu bringen. Ihr Deutlichstes sind Gefühle und Stimmungen, die als solche nicht übertragen werden können, mit Begriffen versteht sie nicht umzugehen, ihr fehlt das Gewissen der Worte. So sagt sie selten das, was sie meint. Dennoch weiß sie sehr gut, was sie sagen möchte: Mißverstehen empfindet sie als Kränkung, klares Aussprechen ihrer Meinung als Beglückung und niemand erkennt schärfer den Ausdruckswert eines Gedankens als sie, die des Ausdruckes ewig unfähig ist[1]). Könnte es nun nicht sein, daß der unzulängliche Ausdruck, anstatt die Intuition zu verfälschen, deren Charakter in jedem Falle getreulich widerspiegelte, so daß von der Art der Formulierung überall auf die Absicht zu schließen wäre? Aber dann wäre eine Entscheidung darüber schlechterdings unmöglich, ob ein Ausdruck vollendet sei; dann könnte es nie gelingen zu verstehen, was man selbst nicht hätte sagen können. Tatsächlich wissen wir alle gar Vieles, welches auszusprechen über unsere Kraft geht: deshalb empfinden wir es als Erlösung, wenn ein anderer die Worte dafür findet, drum verehren wir das Genie, das die Menschheit sich selbst offenbart. Denn was ist Wahrheit? Der Ausdruck eines Wirklichen. Dieses Wirkliche besteht auch ohne ihn, der Ausdruck verdeutlicht es nur[2]). So sehen denn Millionen augenblicklich die Wahrheit ein, die zu entdecken nur einem gelingen konnte.

Auf diese Weise erklärt es sich, daß der Geist unabhängig vom

1) Vergl. hierzu meine *Gedanken über die Frau* in der *Frauenzukunft* vom Juli 1910.

2) Diese Definition besteht, wohlbemerkt, auch für den Wahrheitsbegriff des Pragmatismus zurecht. Entdeckung einer Wahrheit sei immerhin »Erfindung«, so wie dieser es will — das neue Wirkliche, das durch die Erfindung in die Welt gesetzt wird, muß doch wohl unabhängig von seiner Formulierung vorhanden sein, als Lebenstendenz, als Richtlinie für das Handeln, wenn es sich praktisch bewähren soll. Also bedeutet »Wahrheit« auch unter diesem Gesichtswinkel nichts anderes als Ausdruck eines Wirklichen.

Buchstaben fortleben kann, wie solches bei allen wahrhaft Großen der Fall gewesen ist. Plato hat den Zusammenhang der Ideen mit der Erscheinungswelt richtig erkannt, sein Wissen jedoch uneigentlich ausgesprochen; Hegel die Kontinuität des Lebensprozesses seherisch erschaut, in seinem System jedoch fehlerhaft dargestellt. Von der Wahrheit her gesehen, erscheinen beider Gebäude als echte Jugendwerke: einer richtigen Einsicht stehen unzulängliche Ausdrucksmittel zu Gebote, überkommene Begriffe, die das Neue nicht zu fassen vermögen. Aber der unzulängliche Ausdruck ändert nichts an der Wahrheit der Intuition. Wenn Hegels System durch ein besseres ersetzt wird, so wird Hegels Vision damit nicht begraben: sie erfährt eine Wiedergeburt.

Es scheint verwegen, einen Plato des mangelhaften Ausdrucksvermögens zu bezichtigen, ihn, den Großmeister der Prosa. Vom Standpunkte der Geschichte her betrachtet, hat gewiß er, wenn je einer, seinen Ausdruck vollkommen gefunden. Allein, was hier gemeint ist, liegt jenseits des Gesichtskreises des Historikers, und sei dieser noch so sehr Geschichtsphilosoph. Der Ausdruck, den der Geschichtsforscher im Auge hat, ist derjenige des Einzelnen als solchen, in seiner raumzeitlichen, empirischen Bedingtheit; dem Metaphysiker bedeutet Individuelles nur die spezifische Form, in der Ueberindividuelles in die Erscheinung tritt. Nicht zwar im Sinne des Rationalismus, wonach das konkret-Besondere abstrakt-Allgemeines verschleierte, sondern im Sinne des Lebens selbst, dessen konkrete Wirklichkeit überempirisch ist. Das Individuum, so ausgeprägt es immer sei, bringt diese nirgends erschöpfend zum Ausdruck und kann sie nicht zum Ausdruck bringen, weil sein Wesen über seine Grenzen hinausreicht und diese daher für jenes nie symbolisch sind[1]); alle Beschränkung ist inbezug auf den Grund des Lebens ein Aeußerliches. Deswegen darf der Metaphysiker von absoluter Wahrheit sprechen, wo der Historiker nur relative Wahrheiten kennen kann. Wahr im Sinne der Geschichte ist je der Ausdruck, der die Erscheinung unverfälscht widergibt; metaphysisch wahr ist nur der, welcher das Wesen adäquat zur Erscheinung bringt. Von hier aus ist nun leicht zu ersehen, inwiefern Platos Philosophie, trotz ihrer spezifischen Vollendung, im metaphysischen Verstande doch keinen

1) Man vergleiche hierzu meine *Unsterblichkeit*, welches Werk durchaus der Phänomenologie dieses Verhältnisses gewidmet ist; ferner das fünfte Kapitel meiner *Prolegomena zur Naturphilosophie* (München 1910, J. F. Lehmanns Verlag); endlich meinen Vortrag *Die metaphysische Wirklichkeit* in den Sitzungsberichten des IV. Internationalen Philosophenkongresses zu Bologna. Letzterer steht außerdem, in französischer Uebertragung, unter dem Titel *De l'objet réel de la Métaphysique*, in der Julinummer 1911 der *Revue de Métaphysique et de Morale*.

eigentlichen Ausdruck bedeutet. Als Individuum hat sich Plato wie keiner ausgeprägt, als Dichter, als Künstler, als Mensch; in dieser Sphäre kann das Ueberindividuelle keinen eigentlicheren Ausdruck gewinnen, als das vollendete Individuum. Aber seine Philosophie sollte offenbar mehr sein, als die Weltanschauung eines einzelnen, sie sollte wahr sein im metaphysischen Verstande[1]), und das ist sie, sofern sie beim Worte genommen wird, nicht, weil der Buchstabe dem Geiste nicht gemäß erscheint. Ohne Zweifel hat Plato mit seltenem Scharfblick die »Wahrheit« erschaut, d. h. den wirklichen Zusammenhang der Dinge. Allein die Mittel, die seiner Intuition zu Gebote standen, um konkrete Gestalt zu gewinnen, waren der Aufgabe nicht überall gewachsen. Platos Naturanlagen mochten noch so reiche sein, er war ein Kind seiner Zeit, er verwandte deren Vorstellungen und Begriffe; schon allein um sich selbst zu verstehen, war er gezwungen sich dieser zu bedienen. Nun waren diese aber außerstande, seine Intuition adäquat zu verkörpern; gerade wo er sich eigentlich ausdrücken wollte, ward der Ausdruck uneigentlich und prekär. Daher rührt es wohl, daß Plato, obwohl Meister der Dialektik und Fanatiker der Methode, vorzugsweise in Gleichnissen geredet hat: er mochte fühlen, daß unter den gegebenen Verhältnissen kein eigentlicher Ausdruck erzielbar war.

Die Ausdrucksschwierigkeiten des Philosophen sind nicht nur deshalb größer als die des Künstlers, weil er Ueberindividuelles als solches (oder Besonderes inbezug auf Ueberindividuelles) auszudrücken hat, während dieser es in individueller Verkörperung darstellt: sie sind es vor allem deswegen, weil seine spezifischen Ausdrucksmittel, die Begriffe und deren Verknüpfungen, an sich selbst keine neutralen sind. Die Farben des Malers, die Töne des Musikers können schlechterdings nicht mehr bedeuten, als was sie bedeuten sollen; die Gestalten des Dichters stellen nie anderes vor als sich selbst. Des Denkers Ausdrucksmittel, die Begriffe, bedeuten etwas an und für sich und ihre Verknüpfungen schaffen eigene Zusammenhänge, welche denjenigen des Auszudrückenden nicht notwendig entsprechen. Sobald eine Vision gedanklich gefaßt wird, erhält sie bereits einen Sinn, und zwar einen Sinn der nicht notwendig derjenige der Vision ist, sondern nur die althergebrachten Inhalte der verwandten Begriffsmittel wiedergibt; wenn es einen Zusammenhang als solchen zu begreifen gilt, legt es der Automatismus der Logik nur zu nahe, logisch mögliche Verknüpfungen als Spiegelbilder des gemeinten wirklichen Konnexes aufzufassen. So ist es zu erklären, daß große Denker, in der aufrichtigen Meinung, ihre Intuition entsprechend zum Ausdruck zu

1) Mit diesem Unterschiede beschäftigt sich eingehend mein Büchlein *Schopenhauer als Verbilder* (Leipzig 1910, Fritz Eckardt Verlag).

bringen, nur zu häufig Systeme aufgestellt haben, welche diese verderben und verfälschen[1]).

V.

Es besteht sonach kein (metaphysisch) notwendiger Zusammenhang zwischen dem Werte einer Intuition und demjenigen ihres konkreten Ausdrucks. Unserem Zeitalter ist diese Wahrheit im Prinzip nicht neu: sie gehört sogar so sehr zu den Vorstellungsgrundlagen der aufsteigenden Generation, daß es Vielen ein Ideal dünkt, bei der Intuition als solcher stehen zu bleiben, aller Ausgestaltung zu entsagen. Sehr sichtbar tritt diese Stimmung in der bildenden Kunst an den Tag: wohl noch nie ward der Nachdruck so sehr auf die Absicht, so wenig auf Vollendung gelegt. In der Literatur begegnet uns das gleiche: nicht allzu viele Schriftsteller gibt es noch, die sich überhaupt bemühen, irgendwie verständlich zu sein. Sie skizzieren nur mehr ihre Einfälle, um Eigentlichkeit des Ausdrucks scheint es ihnen kaum zu tun, sie heischen sympathetisches Verständnis. — Auch in der Philosophie macht sich die Zeitströmung geltend. Aus der Geschichte geht hervor, daß das Unsterbliche einer jeden Philosophie die ihr zugrunde liegende Intuition, nicht deren begriffliche Ausgestaltung gewesen ist, woraus leicht auf die Unfehlbarkeit der Intuition überhaupt geschlossen werden kann; aus der Geschichte geht ferner hervor, daß fast alle begrifflichen Verkörperungen, d. h. fast alle Systeme die Intuition ihrer Urheber verfälscht haben. Wenn Intuition somit die einzige sichere Erkenntnisquelle ist, die Reflexion nur hat trüben können — sollte es da nicht angezeigt sein, aller Begriffsbildung überhaupt den Krieg zu erklären, fortan rein intuitiv zu philosophieren? — Diese Lösung des Dilemmas scheint verlockend genug, nur ist sie keine mögliche Lösung.

Aus drei Gründen ist intuitive Philosophie ein Ding der Unmöglichkeit[2]). Der erste von ihnen ist der, daß Intuition, dem ersten Anschein entgegen, alles eher als unfehlbar ist und daher dringend der Kontrolle bedarf. Intuition ermöglicht und bedingt das Erfassen von Zusammenhängen überhaupt: daß die erfaßten Zusammenhänge wirklich wären, wird durch ihr bloßes Dasein nicht gewährleistet. Jeder Esel übt Intuition, sofern er überhaupt zu Synthesen gelangt, und die Synthesen der Esel sind gewöhnlich falsch. Wenn ein Gauss intuitiv die verstricktesten Zusammenhänge begreifen konnte und das Be-

1) Vergl. hierzu meine Abhandlung *Zur Psychologie der Systeme* im *Logos* I, 3.

2) Diesen Zusammenhang berühren auch die Betrachtungen, die ich in meinen *Prolegomena* S. 128 ff. über das moderne Mißverständnis, wonach es eine besondere Methode metaphysischen Erkennens gäbe oder geben könne, angestellt habe.

weisen nicht selten anderen überließ, die dann jedesmal die Richtigkeit seiner Auffassung festgestellt haben, so lag das nicht an der Intuition an und für sich, sondern an der Persönlichkeit dessen, der sie übte. Das landläufige Mißverständnis, nach welchem Intuition auf alle Fälle Erkenntnis der Wahrheit vermittele, ist wohl hauptsächlich auf eine falsche Deutung der richtigen Beobachtung zurückzuführen, daß es Menschen von sehr geringer Verstandesbegabung gibt, die doch intuitiv das Wesentliche erkennen; so Künstlernaturen und Frauen. Diese Tatsache scheint zu beweisen, daß Verstehen an Verstand nicht gebunden ist: in Wahrheit beweist sie nichts dergleichen, denn Wahrnehmen und Verstehen sind zweierlei. Ihr wahrer Sinn ist der folgende: da Intuitivität nichts anderes als Lebendigkeit bedeutet, so ist es klar, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein intuitiver Geister, (ganz unabhängig von ihrer sonstigen Begabung) lebendiger und insofern tiefer und reicher sein muß, als dasjenige der stumpferen Mehrzahl; diese sind sich, kraft ihres bloßen Daseins, innerhalb gewisser Grenzen des wahren Charakters der Wirklichkeit bewußt, und zum Selbstbewußtsein bedarf es keiner Verstandesüberlegung. Aber ihre Intuitionssicherheit geht immer nur gerade soweit, als ihr ursprüngliches Bewußtsein reicht[1]). Törichte Frauen urteilen scharf nur in Fragen des unmittelbaren Lebens und die Weltanschauungen der Lyriker sind meistens zum Erschrecken trivial. Nur die Intuition derjenigen Philosophen hat sich je als wahrhaftig erwiesen, die im übrigen gewaltige Denker gewesen sind: also bedeutet das Pochen auf Intuitionssicherheit nichts anderes als Pochen auf Genie. Wogegen in den allermeisten Fällen sämtliche Einwände zu erheben sind, welche Kant seinerzeit gegen den »vornehmen Ton in der Philosophie« geltend gemacht hat.

Der zweite und wichtigste Grund, weswegen es »intuitive Philosophie« nicht geben kann, ist der, daß Intuition als solche überhaupt nicht ausdrucksfähig ist; nur indem sie sich verkörpert, tritt sie in

1) Scheinbare Ausnahmen stellen die Fälle dar, wo ein sonst nicht eben bedeutender Mensch in abnormem Zustande Einsichten offenbart, welche, wenn nicht übernormal an und für sich, doch die Möglichkeiten des fraglichen Individuums in seinem typischen Zustande überschreiten: hier, heißt es, treten unzweifelhaft besondere Fähigkeiten zu Tage, die sich mit den bekannten nicht auf einen Nenner bringen lassen. Diese Auffassung bedeutet ein Mißverständnis. Bei Intuitionen wie die, welche hier gemeint sind, handelt es sich keineswegs um das Wirken besonderer Kräfte, sondern um etwas ganz anderes: eine Verschiebung der gesamten Bewußtseinssphäre; wo ein gewöhnlicher Mensch außergewöhnliches zu leisten scheint, spricht vielmehr ein außergewöhnlicher Mensch das aus, wessen er sich kraft seines psychischen Zustandes wie selbstverständlich bewußt ist. Man sinne unter diesem Gesichtswinkel den Problemen nach, welche Frederic Myers in seinem wundersamen Buche *Human personality and its survival after bodily death* so eindrucksvoll formuliert hat.

die Erscheinung. Das scheint so evident und so selbstverständlich, daß es kaum zu verstehen ist, wie es je hat übersehen werden können. Denn was ist Intuition? Das eigentliche Leben des Geistes, das organisierende Prinzip, das alles Schaffen und Verstehen überhaupt von innen her möglich macht. „Leben" kann sich aber schlechterdings nicht anders äußern, als indem es Gestalt gewinnt; „an sich" ist es eine unfaßbare Potenz, sowohl der Anschauung als dem Denken entrinnend. Im gleichen Sinne ist nicht einzusehen, wie Produzieren sich anders äußern soll, als indem etwas produziert wird. Die Konzeption einer Bildsäule kann sich auf keine andere Art verwirklichen, als indem sie ausgeführt, diejenige einer Symphonie nicht anders, als indem sie komponiert wird. Wie die Konzeption »an sich selbst« zum Ausdruck kommen soll, ist vollkommen unerfindlich. Das gleiche gilt nun offenbar von jeder anderen Form der Intuition, zumal der, die als Verständnis zu Tage tritt; überall ist spezifische Verkörperung der einzig mögliche Ausdruck. Wenn einer das Wesen eines Menschen intuitiv erfaßt hat, so äußert sich das darin, daß er den sinnvollen Zusammenhang aller wirklichen und möglichen konkreten Lebensäußerungen übersieht; das „Wesen" als solches wird er weder schauen noch je zum Ausdruck bringen, denn dessen einzig möglicher Ausdruck ist eben die leibhaftige Wirklichkeit. Freilich kann er — genau im gleichen Sinne, wie der bildende Künstler die Seele eines Menschen oft mit anderen Mitteln herausarbeitet, als die Natur, sodaß die Aehnlichkeit eines Porträts nicht notwendig photographische Treue bedeutet — eine Begriffskonstruktion an deren Stelle setzen: das tut der Psycholog im Gegensatz zum Dichter, der Geschichtsphilosoph im Gegensatz zum beschreibenden Historiker; das Wesen eines Menschen wie das einer Epoche kann auch in anderer Form materialisiert werden als in der Form des Menschen und der Epoche selbst. Aber die begriffliche Verkörperung bleibt immerhin Verkörperung; das Wesen tritt, weil es in Begriffen erscheint, nicht unmittelbarer zu Tage, als im Falle der leibhaftigen Erscheinung. Die Intuition »an sich selbst« ist überhaupt keines Ausdrucks fähig. Eben das gilt von der philosophischen Intuition, sowohl was ihr Objekt als was ihr Sujektives betrifft. Es sei ein Philosoph in der Lage, den wahren konkreten Zusammenhang des Weltalls zu erfassen — anderes als die wirkliche, den Sinnen erscheinende Welt wird er deshalb nicht schauen noch auch besondere Sehergaben dabei üben. Zwar haben sich intuitive Geister von mehr Phantasie als Selbstkritik die Fähigkeit zu solchem zugesprochen und dieselbe intellektuale Anschauung genannt; aber sie haben sich, dort wo sie ehrlich waren, getäuscht: eine intellektuale Anschauung gibt es nicht[1]). Es

1) Vergl. hierzu meine *Prolegomena* SS. 16 ff. und 128 ff.

sei einer noch so befähigt, den überindividuellen Zusammenhang des Lebens zu erfassen — durch die konkreten Erscheinungen wird er nimmer hindurchsehen in eine wesenhaftere Welt; es gelinge einem noch so vollkommen, sich die Dauer des Geschehens in ihrem lückenlosen Fluß zum Bewußtsein zu bringen — die unterschiedenen Zustände und Gegenstände, innerhalb welcher sie sich realisiert, sind dadurch weder überwunden noch aufgehoben. Freilich: Goethe und Plato haben Ideen gleichsam geschaut, Plotin hat den Logos selbst zu erkennen behauptet und so mancher begnadete Mystiker das Göttliche innerlichst erlebt — doch wie ist das zu verstehen? Bei Goethe und Plato wohl dahin, daß ihr bildnerischer Genius den erfaßten Zusammenhang der Erscheinungen zu eigener Gestalt transfiguriert hat; sie waren von Natur zu visuell um nicht auch Unsichtbares zu sehen; bei Plotin schwerlich anders, als daß sein grüblerischer Geist zuletzt des Inhaltes dessen vergaß, was ohne Inhalt eine leere Abstraktion bleibt; bei den Mystikern endlich in dem Sinne, daß die reine Intensität ihres Erlebens alles Bewußtsein von der Welt annulliert hatte, sodaß als wirklicher Gegenstand ihrer Erfahrung nur mehr Uebernatürliches möglich schien. Darüber kann kein Zweifel bestehen, trotz allen Dichtern nnd Sehern: wir sind außerstande durch das Erscheinende hindurchzusehen; wo wir's zu tun glauben, treibt Phantasie mit uns ihr Spiel. Wer die Welt tief begriffen hat, schaut das im Zusammenhange, was der Oberflächliche vereinzelt sieht — anderes wie dieser wird auch er nicht schauen. Dem Philosophen ist nur eines gegeben, nur zu dem einen ist er da: das wirkliche Geschehen, das er niemals durchdringen kann, in seinem wahren Zusammenhang zu erfassen und diesen so darzustellen, wie es den Verstandesgesetzen gemäß erscheint.

Hiermit wären wir bei der dritten Erwägung angelangt, welche »intuitive Philosophie« als unmögliches Beginnen erweist: die philosophische Intuition kann schlechterdings nur in begrifflicher Verkörperung in die Erscheinung treten. Es erscheint klar, daß sich bildnerische Intuition immer nur in Gebilden, dichterische nur als Poesie realisieren wird: im gleichen Sinne sollte es sich von selbst verstehen, daß philosophische Intuition, eben weil sie philosophisch ist, nur in begrifflichen Zusammenhängen zum Ausdruck gelangen kann. Denn was will der Philosoph? Er will verstehen; verstehen aber kann immer nur eines bedeuten: ein sonst Erfahrenes verstandesmäßig d. h. begrifflich fassen; eine andere Art des Verstehens gibt es nicht. Leider hat es die Ungenauigkeit der modernen Literatenphilosophie dahin gebracht, daß heute der Begriff des Gedankens fast ohne bestimmten Inhalt ist, weswegen sich die wenigsten mehr klar darüber

sind, was »Verstehen« denn eigentlich heißt. Unbedenklich sagt man: *Hyperions Schicksalslied* bringt einen tiefen Gedanken zum Ausdruck. Wäre dem buchstäblich so, wäre wirklich der Gedanke als solcher im Gedichte verkörpert, dann bedeutete dieses keinen unmittelbaren Ausdruck der dichterischen Stimmung sondern deren Uebersetzung, mithin eine Allegorie — und das ward mit dem Satze nicht gemeint. Der eigentliche Ausdruck des gemeinten Sachverhaltes lautet folgendermaßen: im *Schicksalslied* ist ein realer Zusammenhang in der spezifisch dichterischen Form so gegenständlich dargestellt, daß wir fähig sind, denselben auch gedanklich zu fassen, im gleichen Sinne wie im konkreten Naturgeschehen dessen gesetzlicher Konnex insofern enthalten ist, als er sofort zu Tage tritt, sobald wir über ihn reflektieren [1]. Verstehen ist überall nur in Begriffen möglich, gleichviel ob diese bewußt verwandt werden oder unbewußt ihre Aufgabe erfüllen, daher ist eine Philosophie, die auf Begriffe verzichten will, von Geburt an zum Sterben verurteilt, oder genauer: sie kann überhaupt nicht entstehen. In der Tat unterscheidet sich die sogenannte »intuitive Philosophie«, deren es immerhin Beispiele gibt, von der traditionellen Wissenschaft aus Begriffen nicht dadurch, daß sie k e i n e, sondern daß sie a n d e r e Begriffe verwendet, wie ja auch die tief-dunkelen Essayisten unserer Tage nicht, wie sie behaupten, »reine Intuitionen« sondern nur unausgetragene Gedanken in die Welt setzen. Damit wäre denn die ganze Frage, die unsere Zeit so demagogisch aufgerollt hat, als gegenstandslos erwiesen.

Nur noch eines in diesem Zusammenhang: es gibt Aussprüche erhabener Geister, deren Inhalt gleichsam unendlich ist; die Wahrheitsintuition, die diesen zugrunde liegt, scheint durch nichts Körperhaftes gehemmt; wie immer sich die Zeitvorstellungen wandeln mögen, diese Worte leben unverändert fort, ewig sprudelnde Erkenntnisquellen. So Vieles schließen sie ein, daß ihr Sinn nicht zu erschöpfen ist, tausend Sonderbestimmungen nehmen sie vorweg, tausend Deutungen geben sie sich hin. Ihrem fruchtbaren Bathos gegenüber erscheint alles Lucide wie leer, ihrer Intensität gegenüber die größte Ausführlichkeit arm. Hier handelt es sich augenscheinlich um Ewiges, um Absolutes in eigenster Gestalt; hier scheint das Maximum geistigen Ausdrucks erreicht. — Was ist es mit diesen Worten? Sollten diese Intuitionen »als solche« sein? Es sind letztmögliche begriffliche Fassungen. Hier sind die erschauten Zusammenhänge nicht von außen her, wie dieses die Regel ist, auch nicht vom Zentrum her, was sonst wohl das Höchste bedeutet, sondern im Mittelpunkte selbst erfaßt. Hier hält ein knapper Griff das Ganze in der

1) Vergl. hierzu meine *Prolegomena*, Vortrag IV.

Hand. Die Gedankenkoordinaten erscheinen so scharf gezogen, daß ihr Schnittpunkt vollkommen deutlich ist; wer diesen inne hat, der beherrscht jeden möglichen Umfang, wer von diesem her blickt, vor dem breitet die Unendlichkeit sich aus. — Mehr ist dem Menschen nicht gegeben, als seltene Worte zu sprechen, die das Weltall im Gleichgewicht halten. Ich wüßte auch nicht, wie ihm mehr gegeben sein könnte.

VI.

Intuition als solche ist nicht ausdrucksfähig, Philosophie ist für immer auf Begriffe angewiesen und doch sind Begriffe gar selten adäquat: sollen wir daraufhin zu Skeptikern werden, resigniert damit rechnen, daß sich jedes System auf die Dauer als falsch erweisen wird? Sollen wir verzweifeln am Fortschritte der Philosophie? — Gewiß nicht. Unsere Aufgabe ist, adäquatere und bessere begriffliche Verkörperungen für unsere Intuition zu finden, als dies unseren Vorgängern gelungen ist; und diese Aufgabe ist zu erfüllen.

Rufen wir uns ins Gedächtnis zurück, was die Intuition des Philosophen von der des Poeten unterscheidet. Dichterische Wahrheit heißt Wahrheit inbezug auf eine Individualität, wahrhaftiger Ausdruck eines Menschen im Rahmen seiner empirischen Grenzen; Wahrheit im Sinne der Philosophie ist überpersönliche Wahrheit d. h. der Ausdruck eines Zusammenhangs, der nicht inbezug auf einen einzelnen besteht, sondern diesen mit seinen Grenzen mit einschließt. Eine solche Synthese wird ersichtlich nur dem gelingen, welcher Sinn und Stellung der einzelnen Elemente — sowohl der von außen gegebenen als der von innen her bedingenden (der allgemeinen Erkenntnisformen und seiner besonderen empirischen Fähigkeiten) — richtig erkennt, der sich über das gegenseitige Verhältnis der Realitäten verschiedener Ordnung nicht täuscht, der sich in der Art des Hineinbeziehens der Gegebenheiten in die Synthese nicht versieht. Während also der Dichter der Kritik entraten kann, weil es bezüglich seiner Aufgabe gleichgültig ist, in welcher Form er das ausdrückt, was er meint, ist kritische Besinnung die *conditio sine qua non* des Philosophenberufs. Insofern kann ein Denker sein Intuitionsvermögen nicht schlagender beweisen als dadurch, daß er den Zusammenhang der Welt in der Perspektive sieht, welche von seinem Standorte aus die einzig richtige ist. Solche richtige Intuitionen sind zu allen Zeiten in die Erscheinung getreten. Es wird nie gelingen, das Gefüge der Welt tiefer zu begreifen, als dies Heraklit, als dies Plato gelungen ist, den Grund des Lebens sicherer zu erkennen, als Plotin oder Eckhart dies getan haben, den Prozeß der Geschichte visionärer zu erschauen, als dies Hegel

gegeben war. Allein der konkrete Ausdruck, den die Intuition dieser Großen gefunden hat, ist nicht auf der Höhe dieser selbst; was sie meinten, haben sie nicht aussprechen können, ja in der aufrichtigen Meinung, ihre Intuition entsprechend zum Ausdruck zu bringen, diese häufig verdorben und verfälscht. So ist Platos Metaphysik in der Form rationalistischer Theorie in die Erscheinung getreten, weil er das konkret-Allgemeine, das er meinte, von den Allgemeinbegriffen nicht unterschieden hätte; so hat Spinoza, wo er Wirkliches ausdrücken wollte, ein Gespenst in die Welt gesetzt, bloß weil er die Unzulänglichkeit der scholastischen Methode verkannt hatte; so ist sogar Kants Metaphysik eine solche des Unwirklichen geblieben, weil seinem kritischen Blicke entgangen war, daß von seinem Standorte aus auf das metaphysisch-Wirkliche keine Aussicht ist[1]). Mag es nun zeitweilig noch so unmöglich sein, ein Gemeintes eigentlich zu sagen — die Schranken seiner Geschichtlichkeit kann das größte Genie nicht überwinden — absolut unmöglich ist es nicht. Hat objektive Kritik einmal dargetan, was der eigentliche Sinn der angewandten Begriffe, was mit ihnen zu erreichen sei, hat sie einmal ganz deutlich erwiesen, wie die spezifischen Gesetze des Denkmittels sich zu denjenigen des Denkobjektes verhalten, dann wird es den Denkern auch möglich, das eigentlich zu sagen, was sie meinen. So wird es ganz gewiß dereinst gelingen, für Intuitionen, die als solche schon vor Jahrtausenden wahrhaftig gewesen sind, deren Ausdruck aber noch heute zu wünschen übrig läßt, die eigentliche Verkörperung zu finden, d. h. eine Philosophie aufzustellen, welche endlich die Wirklichkeit unverfälscht wiedergibt.

Den Weg zur Wahrheit aber weist Kritik allein. Freilich: die Intuitionskraft als solche ist und bleibt ein Göttergeschenk, und ohne dieses ist nichts zu erreichen. Aber der Ausdruck für die Intuition wird eigentlicher oder uneigentlicher ausfallen, je nach dem Stadium der philosophischen Kritik, und schließlich entscheidet dieser über den Erkenntniswert. Auf allen Gebieten des Geistes wird der Wert durch den Ausdruck bedingt — nur ist der anzulegende Maßstab auf jedem ein anderer, besonderer. Im Reiche der Kunst wie in dem des ästhetisch aufgefaßten Lebens ist kein anderer gültig als derjenige der höchsten spezifischen Vollendung; in jedem Stile, mit allen Mitteln kann der Maler, der Musiker Großes schaffen, und im gleichen Sinne ist jedem gegebenen Individuum ein spezifisches Ideal imma-

1) Diese Sätze stellen aphoristische Auszüge aus dem Vortragszyklus *Der Fortschritt der Philosophie im Wandel ihrer Problemstellung* dar, den ich im Februar 1911 an der Freien Hochschule zu Hamburg abgehalten habe und in einigen Jahren, wenn die Konzeption ganz ausgereift ist, einer weiteren Oeffentlichkeit vorlegen zu können hoffe.

nent, dessen restlose Verwirklichung es ästhetisch vollkommen macht. Anders steht es mit dem Ideal der Wahrheit. Dieses, gleich demjenigen der ethischen Vollendung, ist ein überpersönliches Ideal, daher ist eine Erkenntnis noch nicht vollkommen, wenn sie die Erkenntnismöglichkeiten eines Individuums oder einer Zeit zu vollendetem Ausdruck bringt: hier kann ein Ausdruck erst dann als vollkommen gelten, wenn er unter den objektiven Voraussetzungen objektiver Erkenntnis, die mit dem Willen zur Wahrheit zugleich gegeben sind und durch keinerlei empirische Verhältnisse eine Wandlung erleiden können, der letztmögliche Ausdruck schlechthin ist, d. h. wenn er gegenständlicher, genauer und verständlicher unter gleichbleibenden Voraussetzungen nicht gedacht werden kann. Nur ein solcher letztmöglicher Ausdruck besitzt unbedingten, unvergänglichen Wert, erst ein solcher bedeutet wirkliche Erkenntnis. So erklärt es sich, daß Kant, der doch gewiß nichts anderes hat sehen und meinen können, als alle großen Philosophen vor ihm, der in vielen Hinsichten sogar sicher weniger gesehen hat, als ein Plato oder ein Plotin, doch mehr für die Erkenntnis geleistet hat, als alle seine Vorgänger zusammen: durch seine exakten Grenzregulierungen ward das einer genauen Bestimmung fähig, was vor ihm nur umschrieben werden konnte.

Die Abkehr unserer Epoche von den Begriffsgebäuden früherer Denkstadien hat (wenn auch in bescheidenerem Umfange) den gleichen Sinn, wie einst die Ueberwindung des Wolffianismus durch Kant. Hier und nirgends anders liegt die bleibende Bedeutung von Bergsons Philosophie. Zwar teilt Bergson als geschichtlich bedingtes Individuum gewisse intuitionistische Tendenzen seiner Zeit, doch hierin das Hauptmoment seiner Leistung zu erblicken, wie Gegner sowohl als Anhänger dies meistens tun, bedeutet ein schwerwiegendes Verkennen seiner eigentlichen geistigen Bedeutung. Bergson mag künstlerischer (und insofern im üblichen Wortsinne »intuitiver«) veranlagt sein, als die meisten strengen Denker dies gewesen sind, er mag mehr *esprit de finesse* als *esprit géometrique* besitzen, um Pascals treffliches Schema anzuwenden: im Prinzip ist er nicht anders vorgegangen als Kant, der Meister der Kritik. Denn weshalb kämpft er gegen die Begriffe an, die zur Zeit noch die meisten befriedigen? weil sie das nicht leisten können, was sie leisten zu können behaupten. Was ist in Wahrheit geschehen mit der Prägung des Dauerbegriffs, mit der Einführung desjenigen der Neuschöpfung, mit der Umbestimmung desjenigen der Zeit? der wirkliche Zusammenhang der Welt ist enger und genauer gefaßt worden, als dies mit alten Begriffen gelingen konnte; weder mehr noch auch weniger ist geschehen. Bergsons Wirklichkeit ist die gleiche, wie

diejenige Platos und Kants, sein Intuitionsvermögen ist kein anderes, als das seiner sämtlichen Vorgänger; nicht einmal tiefer hat es ihn blicken lassen, als das gar vieler unter diesen. Der außerordentliche, schwer zu überschätzende Erkenntniswert seiner Philosophie ist darauf begründet, daß Bergson, mit subtilster Kritik das Werk kritischer Vorgänger fortsetzend, seine Intuition des Zusammenhangs der Dinge in adäquateren Begriffen verkörpert hat, als dies seitens anderer bisher geschehen ist.

Die Struktur des französischen Geistes.

Von

Ernst Bernhard (Berlin).

Die typisch geistigen Züge eines Volkes, die vorherrschenden Tendenzen seiner Kultur stellen keine ein für allemal feststehende Größe dar. Im Gegenteil, diese Faktoren unterliegen gewissen Evolutionen, die mit der Bildung eines Nationalbewußtseins und der gesamten Kulturentwicklung zusammenhängen, sie gipfeln in Höhepunkten, die jedes Volk gern zu »klassischen« Zeiten proklamiert, oder sie werden von fremden Einflüssen und Richtungen an der Oberfläche scheinbar zurückgedrängt und dauern mehr als starke Unterströmungen fort. Die Qualitäten freilich, die wir als Ausfluß der Nationalität ansprechen wollen, dürfen nicht bloß die Blütezeiten beherrschen, sondern müssen auch in den vorangehenden und folgenden Perioden, wenn auch nicht ganz so triumphierend und intensiv, wirksam sein. Für Frankreich ist in diesem Sinne etwa das achtzehnte Jahrhundert ein nationaltypisches: alles, was vorangeht, weist darauf hin; alles, was folgt, weist darauf zurück.

Was die verschiedene Stellung der einzelnen Kulturgebiete zu dem nationalen Moment betrifft, so tritt das Volkstum und seine Ideale in reinster Gestalt natürlich in der künstlerischen Schöpfung zutage, wo die Phantasie am meisten den von innen her kommenden Impulsen und Anregungen folgt und in freier Produktion die äußeren Eindrücke verarbeitet. Macht man aber Ernst mit dem Begriffe der einheitlichen Kultur, so muß derselbe Geist, der sich in Sprache, Dichtung und bildender Kunst auslebt, auch in den außerästhetischen und mehr peripheren Gebieten des Lebens sich offenbaren. Auf den ersten Blick scheint z. B. die Heranziehung von Dokumenten der politischen und sozialen Geschichte zu dem Zweck einer Nationalcharakteristik schweren methodischen Bedenken ausgesetzt zu sein. Um hier Klarheit zu schaffen, muß die Aufmerksamkeit auf einen Punkt

von prinzipieller Bedeutung gelenkt werden, von wo aus ein solches Verfahren Sinn und methodische Berechtigung erhält.

Keinem Zweifel unterliegt, daß zahllose äußere Ursachen ökonomischer, gesellschaftlicher, politischer und sonstiger Herkunft beständig auf die Ideen, Gefühle und Stimmungen eines Volkes einwirken. Diese Kräfte bilden ein stetiges Agens des Fortschritts, sie treiben vorwärts und reizen an, sie mögen die historischen Phänomene von sich aus zu einem guten Teile in ihrer Eigentümlichkeit bestimmen. Wie weit man indessen mit der Zurechnung an äußere Ursachen gehen mag, die historischen Reihen verlaufen niemals als frei schwebende Prozesse, gewissermaßen im leeren Raum, sondern sie spielen sich an einem Träger ab, der seinerseits spontane Rückwirkungen ausübt. Dieser Träger der Kultur muß mit seinen von vornherein bereitliegenden Anlagen, Dispositionen, Auffassungsweisen alle Aeußerungen mehr oder minder beeinflussen und färben. Ja, es gibt prinzipiell eigentlich keinen historischen Inhalt, der nicht aufgefaßt werden könnte als selbständige Reaktion, angeregt durch äußere Ursachen, aber ebenso bestimmt und imprägniert durch innere Energien und vorhandene Dispositionen. Ein Ereignis wie die französische Revolution ist sicher durch die verschiedensten Bedingungen und Umstände herbeigeführt worden. Als derartige Faktoren wären etwa zu nennen die Rechtlosigkeit, Ausbeutung und politische Isoliertheit des Bauernstandes, die Privilegierung einer kleinen Kaste, die alle Lasten auf die schwächeren Schultern abzuwälzen verstand, die zerrüttete Finanzwirtschaft des Staates, die zentralistische Organisation der Verwaltung und endlich die Aufklärungsphilosophie, deren kritische Arbeit alle politischen und religiösen Werte unterhöhlt hat. Ohne alle diese Komponenten wäre die Revolution schwerlich zustande gekommen; wie aber Tocqueville, dieser eminente Kenner der staatlichen und gesellschaftlichen Verfassung des Ancien Régime mit Recht betont, sie ist nie daraus vollkommen abzuleiten, so lange man nicht als ausschlaggebendes Moment noch *Geist und Naturell* des Volkes, die eigentümlich französische Intellektualität heranzieht. Ein anderes Volk würde unter gleichen Bedingungen doch total verschieden reagieren. — Die äußeren Faktoren regen also an und lösen gewisse Rückwirkungen aus. Sie sind so wenig die allein bestimmenden Momente wie jene von außen kommenden Reize und Eindrücke, die den Charakter des Individuums zu Gegenaktionen, Aeußerungen und Handlungen aller Art veranlassen, aus denen sich dieser aber nicht aufbauen läßt, ohne bereits gewisse elementare Richtungen, ursprüngliche, nicht weiter ableitbare Seinsqualitäten vorauszusetzen. Hier wie dort erschließen wir aus vereinzelten, fragmentarischen Instanzen, die

von Gelegenheitsursachen aller Art hervorgerufen werden, einen einheitlichen geistigen Zusammenhang, dem wir einen dauernden Träger unterlegen und den wir Charakter zu nennen pflegen. Die historischen Formen und Gestalten, in denen der Geist eines Volkes seinen Ausdruck findet, sind mit dem Wechsel der Umstände und Bedingungen unendlicher Abwandlungen und Modifikationen fähig; niemals aber kristallisiert das Leben zu absolut reinen und typischen Gestaltungen aus. Die Grundrichtungen einer Kultur können deshalb nur als *Tendenzen* zutage treten, die durch mannigfache Gegenkräfte vielfach durchkreuzt, abgelenkt und geschwächt werden, die nur in mehr oder minder großer Annäherung, bald stärker, bald schwächer durchdringend, ihrem Ziel zuzustreben vermögen.

I.

Im Gegensatz zu den Engländern mit ihrer individualisierenden, sich den Dingen und Situationen anschmiegenden Behandlung, ihrer Vorliebe für Dezentralisation, irreguläre Anordnung und freie Rhythmik suchen die Franzosen der Wirklichkeit rationelle Maßstäbe und symmetrische Formen aufzuprägen, die auf deren besonderes, individuelles Sein keine Rücksicht nehmen. Das Leben wird einheitlichen, von einem Zentralpunkt ausstrahlenden Direktiven unterstellt. Uniform ist die politische Struktur des modernen Frankreich: ohne der wirtschaftlichen, sozialen oder ethnischen Verschiedenheit der Provinzen auch nur die geringsten Zugeständnisse zu machen, hat man in Verfassung und Verwaltung den Gemeinden überall das gleiche Schema auferlegt. Es gibt keine lokalen Abweichungen, keine eigentümlichen, individuellen Züge, so daß Organisation und Tätigkeit der Verwaltung, das Unterrichtswesen, die Teilung in Départements und Arrondissements oder das Präfektensystem in stereotyper Form stets wiederkehren. Das Ganze des Staats ist ein durchsichtiger, uniformer Aufbau, in dem die französische Tendenz zu Klassifikation, Einfachheit, Klarheit und Logik eine überaus bezeichnende Verkörperung gefunden hat.

Das Auftreten dieser alle Verhältnisse in denselben Rahmen spannenden Politik ist ganz unabhängig von der nominellen, staatlichen Verfassung und erscheint gleicherweise für Republik und Monarchie typisch. Ein bezeichnendes Beispiel dafür bildet schon das königliche Edikt von 1706, das die Stellung des Maire eingehend regelt und die bisher nur von einigen Städten besessenen Befugnisse auf alle ausdehnt. Wiewohl faktisch völlige Gleichheit selbst durch die Edikte von 1764—65 noch nicht erreicht ist, wird bereits 1764 seitens der Stadt Troyes der Regierung erklärt, man wundere sich, in allen Städ-

ten die absolut gleiche Verwaltung zu erblicken. Die Provinzen werden einander immer mehr angeähnelt; die Revolution zerreißt schließlich die alten, historischen Teilungen gänzlich, um das gesamte Königreich planmäßig und methodisch nach einer vorgefaßten Idee in 83 geometrische Bestandteile zu zerlegen. Diese Tendenz zu einer uniformen Behandlung der Dinge ist keinesfalls etwa als Begleiterscheinung des Absolutismus aufzufassen sondern in erster Linie als ein Ausfluß französischen Volksgeistes. Der monarchischen folgt die demokratische Nivellierung seitens der Revolution, deren theoretische Rechtfertigung Rousseau geliefert hat.

Wie wir sehen, schmiegt sich die französische Gesetzgebung nicht den Umständen und Situationen an, sondern sie versucht, das Leben unter allgemeine Schemata und abstrakte Normen zu bringen. Zu diesem Typus gehört z. B. auch jenes Gesetz von 1848, das die Verkürzung der Arbeitszeit für Frankreich regelt. Während die englische Praxis sich in dieser Materie den Verhältnissen der einzelnen Gewerbe anpaßt, ist das französische Gesetz bestrebt, allen Industrien und Betrieben mit einem Male die gleiche Reduktion der Arbeitszeit zu diktieren. Nach dem Urteil Hillebrands hoffte Napoleon III. nach einem *Schema* die Weltgeschichte zu leiten, wogegen Wilhelm III. von England seine Absichten von der Lage der Dinge abhängig gemacht habe. Das Bedürfnis nach allgemeinen politischen Prinzipien findet einen charakteristischen Ausdruck in den abstrakten Formeln, die jeder neue Staatsmann gerade in Frankreich als Schlagwort bei seinem ersten Auftreten mitzubringen pflegt. Bei aller inhaltlichen Verschiedenheit ist das Bezeichnende daran die Neigung, Reformen durch allgemeine Ideen zu rechtfertigen, die sich anscheinend logisch deduzieren lassen, gleichviel ob die neuen Rezepte nun Freiheit, Gleichheit, Fortschritt, Gerechtigkeit, Republik, Monarchie, allgemeines Stimmrecht, Trennung von Kirche und Staat oder Dezentralisation versprechen. Anders der Engländer, der es vorzieht, eine Veränderung »nicht durch Berufung auf *allgemeine* Prinzipien zu rechtfertigen, sondern durch den Nachweis, daß sie in Uebereinstimmung mit dem Herkommen steht und eine natürliche und notwendige Folge des Vorangegangenen ist« [1]).

Von den gleichen Tendenzen wird nun auch der Träger dieser Politik, die Exekutive beherrscht. Spezifisch französisch ist die extreme Zentralisation der gesamten Verwaltung, deren einfaches, leicht übersehbares Gefüge von einem Punkt aus reguliert wird. In dieser Bewegung zur Einheit triumphiert der Verstand, der sich zum absoluten Herrn seines Gegenstandes gemacht hat und von einem Zentrum

1) S. Low, Die Regierung Englands, 1908, S. 6.

aus die Dinge formiert und ihnen ihre Orte zuweist. Den besten Gegensatz zu diesem durchsichtigen, aber starren Mechanismus bildet der dezentralistisch organisierte, elastische Apparat des englischen Selfgovernment mit seinen zahlreichen selbständigen Kreisen von Kommunalverbänden, die einander regellos kreuzen und je nach den besonderen Zwecken wie nach der individuellen Lage zusammengelegt werden. Die Grundidee ist hier ein frei schwebendes System wechselseitiger Beziehungen gegenüber dem straff nach einem Mittelpunkt ausgerichteten Organismus der französischen Verwaltung, wo alle Kreise präzis und scharf einander übergeordnet und gegeneinander abgegrenzt sind. Der Gegensatz englischer und französischer Staatsform wird von dem Wechsel der Konstitutionen und Dynastien überhaupt nicht berührt [1]). Die französische Zentralisation bildet den ruhenden Pol in der Flucht der französischen Verfassungsgeschichte. Sie bleibt sich gleich, ob nun Bourbonen, Revolution, Empire, Restauration, die Orléans, das zweite Kaiserreich und die dritte Republik einander bei der Führung der Spitze ablösen mögen. Die Revolution und Napoleon vollenden nur die Vernichtung aller lokalen Eigengeltung, die Richelieu und Ludwig XIV. bereits durchgeführt haben. Dieses System beharrt ungestört von allem sonstigen Wechsel bis zum heutigen Tage; es ist womöglich noch ausgebaut und verstärkt worden und gibt nach der Meinung mancher Politiker das einigende Band ab, das die Republik zusammenhält. Im übrigen ist die administrative und sonstige Zentralisation nach dem Urteil der besten Kenner (Bodley, Hillebrand) diejenige Form, die im ganzen dem französischen Bewußtsein am besten entspricht.

II.

Von Politik und Verfassung wenden wir uns zu einer anderen Reihe von Erscheinungen, in denen das gleiche Lebensgefühl zum Ausdruck kommt. Wir sahen, daß die französische Methode sich nicht individualisierend den Verhältnissen anpaßt, sondern daß der Geist den Dingen selbstherrlich seine Normen und Begriffe einbildet. Der Intellekt versucht, allen Gegebenheiten seine Systemnetze überzuwerfen; an alle Inhalte wird jene Raison herangebracht, die keine Unklarheiten duldet, keine Konzessionen an das Leben macht. Von hier erklärt sich der französische Hang zur Analyse, die das Verwickelte

1) Historisch verlaufen die Entwicklungsreihen, in denen sich der oben gekennzeichnete Staatstypus aufringt, in England und Frankreich vom vierzehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert gerade umgekehrt. In Frankreich wird die zentralistische Bindung, in England das Selfgovernment und sein Gipfel, die Parlamentsverfassung, immer mehr ausgebildet.

in einfache Elemente zerlegen soll, das Bedürfnis nach einfachen Erklärungen und Theorien, nach sauberen und abgeschlossenen Bildern, die die Komplexität des Daseins überwinden helfen. In gewissen Fällen führt eine solche Anlage notwendig zu einer Ideologie, für welche die irrationalen Elemente der Wirklichkeit nicht mehr existieren. Spezifisch französisch ist denn auch eine besondere ideologische Phantasie, die von der Realität durch keine geringere Distance getrennt zu sein braucht, als die Gebilde mystischer Träumereien oder romantischer Stimmungen. Ohne auf die nationalen und historischen Besonderheiten Rücksicht zu nehmen, denkt man in Frankreich an Realisierung der »Idee« und zieht der Evolution die Revolution vor. Man folgt allen Konsequenzen bis ans Ende und schreckt auch vor der Utopie nicht zurück. »Nach bloßen Grundsätzen der Vernunft« unternimmt es die Nationalversammlung von 1791, das neue Staatsgebäude zu errichten. Die Revolution bildet den krönenden Abschluß des achtzehnten Jahrhunderts, das die Franzosen selbst als ihr nationaltypisches anerkennen, sie steigert alle Tendenzen des französischen Geistes ins Extreme. Das Denken löst sich von dem Erfahrungsstoff los und kreist gewissermaßen in sich selbst; es wird ein Schweben zwischen allgemeinen Ideen, ein Deduzieren aus reinen Verstandesbegriffen. Logik, Symmetrie, Planmäßigkeit sind die herrschenden Qualitäten [1]). Die Erhebung der Raison zur Göttin bringt deren triumphierende Stellung zu einem passenden symbolischen Ausdruck.

Warum sollte die Vernunft nicht nach ihrem Ideal und ohne die bisherige Kräftevergeudung den Wirtschaftsprozeß leiten? Kein Zufall, daß der neuere utopische Sozialismus, der Produktion und Verteilung rationalisieren will, gerade in Frankreich seine Entstehung und Ausbildung erfährt. Der ideologische Zug ist bei aller Verschiedenheit des Inhalts der gleiche und kehrt bei Baboeuf, Saint-Simon, Blanc, Fourier, Cabet und Proudhon wieder, um nur die bekanntesten Namen zu nennen. Uebrigens finden sich schon in Morellys »Code de la Nature« aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts jene Theorien, die der neuere utopische Sozialismus über die absolute Gleichheit aller, das Recht auf Arbeit, die Gleichheit der Güter, die Uniformierung aller Lebensverhältnisse und die Omnipotenz des Staates entwickelt hat. Die Tatsache dürfte für sich sprechen, daß von den 20 Utopien,

1) Man kann die Revolution nicht besser charakterisieren als Tocqueville, indem er die Uebereinstimmung von Aufklärungsliteratur und Revolutionsgeschichte betont. »Même attrait pour les théories génerales, les systèmes complets de législation et l'exacte symmétrie dans les lois; même mépris des faits existants; même envie de refaire à la fois la constitution tout entière suivant les règles de la logique et d'après un plan unique, au lieu de chercher à l'amender dans ses parties.« (A. De Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution. 1859, S. 247.)

die Grünberg vom 16—18. Jahrhundert zählt, auf Frankreich allein 14 kommen, wogegen England nur 4 und Italien 2 derartige Konstruktionen aufzuweisen hat. In einigen Fällen wird sogar versucht, die »Idee« in die Wirklichkeit zu überführen. Baboeufs Verschwörung zur Einführung der absoluten Gleichheit aller, Fouriers Phalangen, wo alle menschlichen Verhältnisse von der Liebe bis zur Küche auf ein rationales Verfahren gebracht werden sollen, Cabets kommunistische Kolonie Ikarien und Proudhons Tauschbanken sind für sich sprechende Dokumente dieser Richtung. »Impossible n'est pas un mot français« — diese Wendung ist die treffende Devise für den französischen Geist, der vor keiner Schwierigkeit zurückschreckt, um seinem Ziel näher zu kommen.

Dieselbe Geistigkeit verkleidet sich nun in den verschiedensten Gestalten und Erscheinungen; sie ergreift das Leben in seiner ganzen Breite. In dem Trieb, alles organische Werden auf einfache, rationale Regeln zu bringen, haben die Franzosen seit langem eine besondere Vorliebe für alle Homunkulusexperimente an den Tag gelegt, die ein Naturgewordenes durch einen künstlichen Mechanismus ersetzen möchten. Selbst der Staat wird gern als eine Maschine dargestellt. Die berühmten Vaucansonschen Automaten rechnen bereits mit derartigen Interessen, deren theoretischer Niederschlag in Descartes mechanistischer Theorie des tierischen Lebens vorliegt. — In den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts löste die Frage der generatio aequivoca im Anschluß an die Diskussion zwischen Pouchet und Pasteur in breiten Schichten des französischen Publikums eine erregte Parteinahme und ein Interesse aus, wie sie aus solchen Anlässen bisher bei keinem andern Volk zu beobachten waren. Desgleichen erfreut sich die Schöpfung einer künstlichen Sprache bei den heutigen Franzosen ungewöhnlich weitgehender Beachtung. Zur Zeit wird das Esperanto wohl am meisten in Frankreich getrieben. Dies liegt nur zu einem ganz geringen Teil daran, daß das neue Idiom stark mit französischen Einschlägen durchsetzt ist: vor allem ist eine allgemeine, internationale Sprache als ein altes Erbstück der Aufklärungszeit das angemessene Postulat ideologischen Denkens. In der Philosophie kommt dieser geistigen Struktur der Rationalismus entgegen, der seit Descartes und Malebranche ein beständiges Motiv der französischen Geistesgeschichte geblieben ist und in den Theorien der Aufklärungszeit einen Höhepunkt erreicht. ‚Je méprise un fait' sagt Royer-Collard, während ein empiristisch gerichteter Engländer wie Burke alle Abstraktionen bis auf den Klang ihrer Wortzeichen verabscheut. Diese beiden Ansichten spiegeln, wie der Franzose Boutmy betont, typische Gegensätze der Nationalitäten wieder.

Die Reaktionen gegen das rationalistische Denken sind denn auch stets von anderer Seite ausgegangen. Dem mechanisch-konstruierenden Naturbegriff Descartes setzt Leibniz die Idee eines von Innen her bestimmten Lebens entgegen; gegenüber dem l'homme machine entwickelt Kant die Idee des Organismus als eines Grenzbegriffs, an dem jede rein mechanische Erklärung Halt macht. Wilhelm v. Humboldt schränkt in bewußtem Gegensatz zur Doktrin der französischen Revolution die Macht der Vernunft durch den Hinweis ein, daß diese nur vorhandene Stoffe und Kräfte lenken, aber keine neuen zu erzeugen imstande sei. Wie Lessing sich gegen Racine und Voltaire wendet, so bekämpft Fichte mit höchster Energie jene spezifisch französische Auffassung, die den Staat als Mechanismus, als eine Art Maschine betrachtet und die noch mit größter Schärfe von dem bekannten Abbé Sieyès vertreten wird. Und wenn Lessing den Weg zu Shakespeare weist, so findet das unvergleichlich organische Gefüge des englischen Staats seinen ersten modernen Darsteller auf dem Kontinente in einem Zeitgenossen Fichtes und Schüler Hardenbergs, dem Freiherrn von Vinke.

Der französische Geist nimmt den Dingen gegenüber den Standpunkt der Transzendenz ein; er steht zu ihnen in scharfer Gegensätzlichkeit und nimmt auf ihr eigenes Sein keine Rücksichten. Dasselbe Grundverhältnis kehrt nun in einer Denkbewegung wieder, die seit langem die Geschichte der französischen Kultur durchzieht. Der Intellektualismus tritt dabei mehr von der funktionellen Seite zutage. Die Dinge werden nicht in symmetrische Ordnungen gebracht, sondern der Verstand löst alle Gegebenheiten, alle Begriffe in ihre Elemente auf und treibt mit ihnen sein Spiel. Der Skeptizismus, dessen zersetzende Analyse alle nationalen, wissenschaftlichen, sittlichen und religiösen Begriffe ins Schwanken bringt, begleitet seit Montaigne die Entwicklung des französischen Volkes und beherrscht die Aufklärung (Voltaire). Selbst die starke Religiosität eines Pascal ist nicht zu trennen von der Umsetzung des Erlebnisses ins Intellektuelle, der begrifflichen Zerlegung der religiösen Inhalte, wobei wir als Beleg nur an das berüchtigte Würfelargument erinnern zu brauchen. Unter den Neueren vertritt Anatole France am feinsten den französischen Skeptizismus. Als triumphale Leistung des Intellektualismus sei noch Flauberts »Tentation de St. Antoine« angeführt, ein Werk, das von Hillebrand mit dem besonderen Hinweis auf seine französischen Qualitäten die göttliche Tragödie, in der alle Religionen der Kritik, der Analyse, dem Rationalismus erliegen, genannt wird. Schon das achtzehnte Jahrhundert bringt, wie ausgeführt wurde, alle Lebensinhalte von Staat und Gesellschaft bis zur Wissenschaft an den Prüfstein der raison heran, zer-

legt sie in ihre Elemente und hält sie kritisch gegen die abstrakten Ideale der überhistorischen Vernunft. In dem modernen artistisch gestimmten Frankreich spielt die intellektuelle Analyse des Kunstwerks, die Kritik eine ungewöhnliche Rolle. Sie bildet auffälligerweise einen besonderen Zweig der Literatur, sie hat ihre eignen Künstler (Sainte-Beuve, Montégut, Renan, Taine, Scherer, Brunetière, Lemaître); sie ist zu einer Höhe entwickelt wie bei keinem andern Kulturvolk. Ueberhaupt tritt in der modernen Wissenschaft der Franzosen die kritische Tendenz zweifellos stark auf Kosten der empirischen Forschung hervor. Es ist stets die gleiche Geistigkeit, die ihre Gegenstände in einfachere Bestandteile zerlegt nnd alle Inhalte in das Netzwerk ihrer Begriffe zu verweben sucht.

An zahlreichen Punkten der französischen Kultur tritt endlich unter den verschiedenartigsten Gestalten ein rationalistisch berechnendes Element zutage. Die moderne Kunst Frankreichs unterscheidet sich mit spezifischer Note von dem Impressionismus der andern Länder. Die geistreich pointierte Zeichnung und Formbehandlung, eine überaus pikante Anordnung der Flächen und raffinierte Verteilung der Töne, der prickelnd effektvolle Vortrag, der in einem bewußten Spiel mit Form- und Farbwerten gipfelt — in all diesen Momenten kommen zweifellos gewisse nationale Qualitäten zum Ausdruck. Selbst das Rokoko mit seiner scheinbaren Asymmetrie und Lockerung des Aufbaus ist typisch durch die Bewußtheit des Arrangements; man merkt überall die feine Absichtlichkeit der Konzeption[1]). Beim Rokoko, bemerkt Muther gelegentlich, »ist jede Linie durch den Verstand berechnet, wie beim Menuett jede Bewegung des Körpers«. Sogar bis in das Stilleben, zu dem dieser Stil eigentlich gar kein Verhältnis hat, läßt sich die gleiche Neigung verfolgen. In dieser Hinsicht steht die gewissermaßen kokette Anordnung und zugespitzte Faktur Chardin'scher Werke, denen ein Calcül mit malerischen Werten eigen ist, in charakteristischem Gegensatz zu der bescheidenen, stillen Naturhaftigkeit holländischer Stilleben.

Auch Ethik und Lebensstil des neueren Frankreich sind vielfach rationalistisch-berechnend gefärbt. Die französische Heirat ist ungeachtet des sehr glücklichen Familienlebens in höherem Grade als bei andern Völkern eine Verstandesheirat unter kühler Abwägung aller Chancen (Hillebrand). Mit aus diesem Grunde kommt trotz der herr-

1) Uebrigens bewegt sich die figürliche Auffassung des Rokoko in der gleichen Richtung. Der Mensch gibt sich nicht naturhaft-unbefangen, sondern nimmt gerade bei einer scheinbar legeren Haltung bewußt Rücksicht auf den Betrachter. Doch berühren wir hier bereits ein anderes Gebiet, das besondere Verhalten der Franzosen in gesellschaftlicher Hinsicht.

schenden demokratischen Ideale das Konnubium zwischen höheren und niederen Klassen relativ sehr selten vor. »Berechnend« ist auch die spezifisch französische Einschränkung der Kinderzahl, deren Rückgang nichts mit rassenphysiologischen Prozessen zu tun hat, sondern nach der herrschenden Ansicht auf bestimmte Anschauungen, Meinungen, sittliche Vorstellungen zurückzuführen ist. Ein gewisser kalkulierender und klug disponierender Verstand begünstigt ferner das Sparen und Zurücklegen seitens des Mannes, der dem Ideal des kleinen Rentners zustrebt; die Französin gilt ihrerseits im allgemeinen als hervorragend tüchtige und wirtschaftliche Hausfrau, die mit ihren Mitteln zu rechnen und aus wenigem viel zu machen weiß, indem sie alle zur Verfügung stehenden Objekte mit dem Maximum ihres Nutzens zu verwenden versteht. In diesen Zusammenhang gehört endlich auch die Koketterie, die man gern besonders als nationales Spezifikum der Französin ausgibt. Koketterie ist ja gerade das berechnende, seiner Absicht bewußte Spiel, das man mit den andern treibt. So offenbart sich dasselbe Grundgefühl in zahlreichen Aeußerungen und Anwendungen, die bei aller inhaltlichen Verschiedenheit von einer ursprünglichen, in die tiefsten Lebenskräfte hinabreichenden Daseinsauffassung getragen wird.

III.

Die Franzosen sind sprachliche Menschen; das Wort, die Idee bedeutet ihnen einen Reiz und Wert für sich. Die Sprache und ihr bleibender Niederschlag, die Literatur stehen im Mittelpunkt der französischen Kultur, sie spiegeln deren Grundtendenzen wie in Brennpunkten wieder. Bevor wir uns zur Literatur wenden, ist hier der geeignete Ort, in aller Kürze der französischen Sprache und ihrer Bedeutung für die in Frage stehenden kulturphilosophischen Zusammenhänge zu gedenken. Der Zug zum Logischen und Abstrakten kommt in der französischen Sprache mit nicht zu übertreffender Prägnanz zum Ausdruck. Ihr allgemeiner Charakter ist Klarheit und Bestimmtheit; sie liebt besonders die kurze, scharfumrissene Phrase, ein durchsichtiges Gefüge der Sätze, konzisen Stil. Im Vergleich zu andern Sprachen sind die einzelnen Worte eindeutiger und abstrakter. Dem Englischen gegenüber ist etwa die Zahl der Zeichen für konkrete Sinneswahrnehmungen, für die verschiedenen Arten und Nuancen des Sehens und Hörens sehr gering[1]). Mit großer Leichtigkeit werden dagegen alle Begriffe in die Sphäre des Abstrakten emporgehoben (le beau, le vrai, le bien etc.).

1) Eine genaue Gegenüberstellung der französischen und englischen Farbenbezeichnungen wird in diesem Sinn z. B. vorgenommen von W. Wätzold: Das Problem der Farbenbezeichnung. Ztschr. f. Aesthetik und allg. Kunstwissensch. 1909, S. 367.

Bezeichnend wie die Bausteine ist auch die Art und Weise, wie das Wortmaterial zusammengefügt und verbunden wird. Die französische Satzbildung unterliegt einer straffen Regel, die keine Durchbrechung erlaubt. Die Wortstellung folgt nicht dem lebendigen Fluß der Vorstellungen, so daß am Anfang steht, was zuerst im Bewußtsein gegenwärtig ist, sondern der logisch-grammatischen Bedeutung der Worte. Die Freiheit, mit dem Subjekt oder Prädikat anzufangen, ist durch Gebundenheit, durch Norm und Regel ersetzt worden[1]). Die Tatsache, daß eine logisch-begriffliche Anordnung der Bewußtseinsinhalte an die Stelle einer mehr der seelisch-naturhaften Rhythmik des Innern folgenden getreten ist, wird durch die Sprachform angedeutet, die die *Fähigkeit* zu gewissen Akten ausdrücken soll. Während die deutsche und die englische Sprache sich des willensmäßig gefärbten Wortes »Können« bedienen, das mit »Künstler« zusammenhängt, sagt der intellektuell gerichtete Franzose: je *sais* lire, je *sais* me taire. Charakteristisch für die französische Anschauung sind auch gewisse Straßenbezeichnungen, die an allgemeine Ideen, an Abstraktionen und nicht wie regelmäßig bei uns an lokale und konkrete Beziehungen anknüpfen. So finden wir in Paris eine Rue de la Bienfaisance, eine Rue du Commerce, einen Place de la Concorde; dem deutschen Sprachgefühl sind dagegen Bildungen wie Handelsstraße oder Einigkeitsplatz unmöglich[2]).

In keinem andern Lande wird ein so reichlicher Gebrauch von kouranten Allgemeinbegriffen und Schlagworten wie Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Freiheit, Republik, Demokratie usw. gemacht, um Gesetze und Verfassungen zu rechtfertigen oder Reformen zu propagieren. In den englischen Parlamentsdebatten über die Abschaffung der Zensur vermißt ein so vorurteilsfreier französischer Beobachter wie Boutmy völlig die großen Phrasen und schönen Allgemeinideen über die Bedeutung der Presse, den Fortschritt und die natürliche Auslese der Meinungen u. dgl. Dieser Zug kehrt auch in den Verfassungsgesetzen wieder. Für England charakteristisch ist das Hängen an traditionellen, alten Formen, die nach und nach durch eine Reihe selbständiger Verträge erweitert wurden, so daß Altes und Neues un-

1) »Chaque langue a son génie; le génie de notre langue est la clarté et l'élégance; nous ne permettons n u l l e l i c e n c e à notre poésie, qui doit marcher comme notre prose dans l'ordre précis de nos idées« (Voltaire, Dictionnaire philosophique art. langue). — Für Rousseaus ungestüme Sehnsucht nach Natur und Freiheit ist die französische Sprache kein geeignetes Vehikel. Er schreibt selten Verse und verachtet die französische Dichtung wegen ihrer Künstelei und Unnatur. Das Gegenstück bildet Byron, dem bei aller Leidenschaftlichkeit seine Sprache so viel Spielraum und Beweglichkeit läßt, daß er fast nie Prosa schreibt.

2) Vgl. R. M. Meyer, Deutsche Charaktere S. 29.

vermittelt und asymmetrisch nebeneinanderstehen. Die Formlosigkeit wird zum Prinzip proklamiert, indem Punkte von ganz vitaler Bedeutung für das Staatsleben überhaupt niemals schriftlich fixiert, sondern auf dem Wege freier Konventionen geregelt werden. Anders die zahreichen französischen Verfassungen, — besonders deutlich etwa die von 1848 —, die sich durch den Zug zu abstrakten Gedankengängen, prinzipiellen Erklärungen und präzisen Formeln sowie durch Symmetrie und feine Klassifikation auszeichnen[1]). Napoleon wußte auf diese Momente auch in Fällen Rücksicht zu nehmen, die sachlich in unvereinbaren Widerspruch dazu gerieten. Er schrieb einmal an Fouché: ‚Supprimez tous les journeaux, mais mettez en tête du décret six pages de *considerations libérales* sur les principes.' Die Franzosen sind im Grunde sprachlich angelegte Intellektuelle, denen Worte und Ideen vielfach der Realität und den Tatsachen vorangehen, was führende Geister ihrer Nation oft genug vorgehalten haben. »Dies arme Land wird sich immer von Worten leiten lassen«, ein Urteil Thiers, das von Balzac in folgender Form variiert wird: »Ein Wort kommt einer Idee gleich in einem Lande, wo man sich leichter von der Aufschrift eines Sackes, als von seinem Inhalt verführen läßt«. Eine Sprache wie die französische kommt wissenschaftlichen Bedürfnissen entgegen, eine Kunstprosa höchsten Ranges ist möglich. Weniger geeignet ist ihr helles, bewußtes Wesen, um das innere Erleben unmittelbar und lebendig an seinen Wurzeln zu fassen, um verdämmernde Landschaften der Seele wiederzuerwecken oder um uns in irrationelle Hintergründe und romantische Helldunkelstimmungen zu führen, mit einem Wort, um lyrisch zu dichten. Verlaine, der in dieser Richtung unter den Neueren noch am weitesten geht, ist übrigens ein Landsmann Maeterlinks, ein Flame. Es ist merkwürdig und doch tief verständlich, daß ein Dichter selbst die seiner Sprache gesetzten Grenzen tief empfunden hat. Lamartine schreibt einmal: »Bei uns gibt es keine Sprache für Philosophie, Liebe, Religion, Poesie; die *Mathematik* ist die Sprache dieses Volkes; seine Worte sind trocken scharf, farblos wie Zahlen«.

»Was nicht klar ist, ist nicht französisch«, sagt Rivarol in der unter Friedrich dem Großen von der preußischen Akademie herausgegebenen Preisschrift »Ueber die Ursachen der Weltherrschaft der französischen Sprache«. Die Klarheit ist ein Grundbegriff der französischen Geistesgeschichte: sie wird bereits von Montaigne gepriesen und vom siebzehnten Jahrhundert zum Ideal erhoben. Während Montaigne den Aristoteles tadelte, der sich einmal seiner Schwerverständlichkeit gerühmt hätte, erhalten Camoens und Dante in der Zeit

1) J. E. Bodley, France 1898 I S. 254.

der klassischen Tragödie Rügen wegen ihrer Dunkelheit[1]). Das Jahrhundert der Aufklärung hat dieses Ideal schon seinem Namen einzuflechten gewußt. Seine Kunst ist »Wortkunst und Beredsamkeit, angewendet auf die schwersten Gegenstände, die Gabe *alles aufzuklären*« (de Maistre). Voltaire, der größte Vertreter dieser Richtung, bringt alle Ergebnisse der Wissenschaft, alle Resultate des bisherigen Denkens, den gesamten Bestand der Kultur in durchsichtige, leicht von jedermann zu fassende Formeln. — ‚Je ne vois qu'une règle: être clair. Si je ne suis pas clair, tout mon monde est anéanti' — so lautet schließlich das künstlerische Bekenntnis Stendhals.

Am reinsten verkörpert das klassische Drama die Tendenzen zur clareté und sobrieté. Racine ist, wie einer der berufensten Kenner betont, im eigentlichen Sinne ein *Nationaldichter;* es gibt nichts Französischeres als sein Theater (Taine). Der Stil Corneilles und Racines bedeutet den Triumph des ordnenden, vereinfachenden Geistes, das Ideal des clare et distincte percipere ins Künstlerische transponiert. Nicht die Ausgestaltung der Charaktere, sondern der Plan ist nach seinem eigenen Bekenntnis für Racine das Wesentliche. Das Bedürfnis nach einem ganz einfachen Rahmen, einer durchsichtigen, leichtfaßlichen Anordnung führt zu dem Prinzip der drei Einheiten, in dem sich wieder eine Forderung der raison verbirgt[2]). Diese Kunst stellt keine lebendig durchlebten Willenskonflikte dar, nur theoretische. Ihre Menschen analysieren die eigenen Motive und diskutieren das Für und Wider ihrer Entschlüsse mit sich oder den Gegenspielern wie zwei Parteien vor Gericht. Sie sind Meister in der Technik des argute loqui; ihr Dialog ist durchsetzt von einer reflektierenden, anti-

1) R. Rapin Réflexions sur la Poétique de ce temps 1675. S. 43—44. »La poesie demande un air plus uni et moins incompréhensible.«

2) Mais nous que la Raison à ses règles engage,
Nous voulons qu'avec art l'action se ménage:
Qu'en un Lieu, qu'en un Jour, un seul Fait accompli
Tienne jusqu' à la fin le Théatre rempli.

(Boileau L'art poétique Ch. III). — Boileau's Aesthetik bildet das Gegenstück zum klassischen Drama: sie ist nach Brunetières Urteil (Grande Encyclopédie art. Boileau) eine der dem französischen Geiste am meisten entsprechenden Schöpfungen, ein literarischer Kodex, dessen Artikel länger als hundertfünfzig Jahre Geltung besaßen und noch gegenwärtig keineswegs sämtlich verfallen, vielmehr alltäglich, banal geworden seien. — Boileau ist toto coelo von jener Sphäre entfernt, wo des Dichters Aug in schönem Wahnsinn blitzt. Die Raison wird der Eckstein aller Dichtung; ihr wird hier schon über 100 Jahre vor der Revolution ein Altar errichtet:

Quelque sujet qu'on traite, ou plaisant, ou sublime,
Que toujours le *Bon sens* s'accorde avec la Rime . . .
Aimez donc la Raison. Que toujours vos écrits
Empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix.

(L'art poétique Ch. I).

thetisch zugespitzten Dialektik, in der Abstraktionen wie Tugend, Ehre, Liebe eine wichtige Rolle spielen. Niemals finden wir das warme, zitternde Leben der Seele oder die Geschichte einer Leidenschaft, vom ersten Aufkeimen sich entwickelnd bis zum unwiderstehlichen, eruptiv-elementaren Ausbruch. Dieser Stil hüllt alles in den weiten, faltenreichen Prachtmantel seiner Rhetorik, aber er geht jeder innern Handlung, die das Ich in seinen Evolutionen vorführt, aus dem Wege. Auch in der klassischen Tragödie herrscht der Substanzbegriff der rationalistischen Philosophie, die das Ich als festes, keinen Veränderungen unterliegendes Atom auffaßt.

D'un nouveau personnage inventez vous l'idée?
Qu'en tout avec soi-même il se montre d'accord,
Et qu'il soit jusqu'au bout tel qu'on l'a vu d'abord.
(Boileau L'art poétique Ch. III.)

Der atomistischen Unveränderlichkeit der Charakterelemente im Nacheinander entspricht, gewissermaßen im Nebeneinander, deren überaus einfache, aller Komplikation entbehrende Struktur. Die klassische Kunst der Franzosen unterdrückt die irrationellen Züge der Persönlichkeit; das Inkalkulable, Problematische, Individuelle wird in den Hintergrund geschoben. Es gibt keine charakteristisch umrissenen Persönlichkeiten, sondern nur typisch allgemeine Figuren, die von e i n e m herrschenden Motiv her konstruiert sind, sei es nun Stolz oder Liebe, Großmut oder Haß, Freundschaft oder Eifersucht. Die kleinen, individualisierenden Züge und besonderen Gewohnheiten am Menschen werden ausgelöscht; eliminiert werden auch die von gemischten Gefühlen und Motiven her aufwachsenden Stimmungen, alle die fragwürdigen aus dem Dämmer des Unbewußten vielfältig aufsteigenden Impulse, an denen etwa das klassische englische Drama so reich ist. Mehr als auf Charakter und Handlung kommt es auf eine korrekte, ziselierte Sprache an. Wie man zu Zeiten Cellinis über Form und Struktur eines Gelenks diskutieren konnte, so wird bei den französischen Klassikern jeder Vers, jedes Werk auf seine formale Wirkung und Richtigkeit hin geprüft.

Le vers le mieux rempli, la plus noble pensée
Ne peut plaire à l'esprit quand l'oreille est blessée[1]).

---

1) Die deutsche Auffassung sei an dieser Stelle durch einen Goethe'schen Spruch vertreten, der im Hinblick auf die Boileau'schen Verse entstanden sein könnte:

Ein reiner Reim wird wohl begehrt,
Doch den G e d a n k e n rein zu haben,
Die edelste von allen Gaben,
Das ist mir alle Reime wert.

Mit der strengen Bindung des Verses ergreift die Tendenz zur klaren, festen Form die letzten Elemente der künstlerischen Schöpfung. Der metrische Rahmen, in dem sich das klassische Drama abspielt, ist der Alexandriner, eines der ältesten Versmaße der romanischen Literatur, das durch Malherbe strengen Normen unterworfen wird. Die Gleichmäßigkeit, mit der sich nach dem einfachsten Schema der identische Reim bei dem nächstfolgenden Vers wieder einstellt, die monoton sich jedes Mal wiederholende Zahl von zwölf Silben, die stets gleiche Länge der Halbverse, alle diese Momente geben zusammen dem klassischen Alexandriner die charakteristische symmetrisch-regelmäßige Prägnanz. Um des intensiveren Ausdrucks willen hat die romantische Schule des neunzehnten Jahrhunderts ihren Vers durch einige Freiheiten etwas aufgelockert; doch sind, wie man geschätzt hat, mehr als vier Fünftel der romantischen Verse im Sinn des klassischen Alexandriners gebildet. In der modernen Dichtung haben die sogenannten vers libres, die in den neunziger Jahren von Symbolisten und Dekadenten gepflegt wurden, bald wieder einer mehr auf strenge Metrik ausgehenden Lyrik das Feld geräumt.

Im Einklang mit diesen Richtungen bleiben durchgehend bei aller sonstigen Wandlung der Stile die tadellose äußere Form, die Reinheit der Diktion und Kultiviertheit der Sprache, die Politur und Sauberkeit des Ausdrucks Ideale des französischen Volkes, denen Pascal und La Rochefoucauld, aber auch Flaubert, Renan und Anatole France nachgegangen sind. Formale Akkuratesse, durchgearbeitete, ziselierte Faktur sind ebenso für die Dichtung selbstverständliche Forderung. Die Frage nach Wesen und Aufgabe der Poesie beantwortet sich der größte französische Lyriker folgendermaßen:

Fixer la pensée
Sur un bel axe d'or la tenir balancée . . .
D'un sourir, d'un mot, d'un soupir, d'un regard
Faire un *travail exquis.*

(Alfred de Musset. Qu'est-ce que la poésie).

Im Anschluß hieran sei darauf hingewiesen, daß auch Unterricht, Erziehung und Wissenschaft bei den Franzosen das Gepräge der gleichen geistigen Struktur tragen. Wie Hillebrand ausführt, pflegt die französische Erziehung vor allem den *Formensinn.* Das typische Urteil laute: c'est bien écrit, ce n'est pas écrit; niemand frage: wie ist's

In diesem Zusammenhang sei noch einer überaus charakteristischen Stelle der l'art poétique gedacht.

Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage
Polissez-le sans cesse, et le repolissez.
Ajoutez quelquefois et souvent effacez.

gedacht, wie ist's empfunden. Man will weniger zum eigenen Urteil, zur selbständigen Stellungnahme anleiten als zur gefälligen, eleganten Handhabung der äußeren Mittel. Nach dem Zeugnis von Henri Poincaré macht die Erziehung der meisten gebildeten Franzosen dieselben in erster Linie vor jeder anderen Eigenschaft für den Genuß von Schärfe und Logik empfänglich. Schließlich trägt auch die Wissenschaft den Stempel dieser Geistigkeit, soweit überhaupt theoretische Inhalte der nationalen Eigenart einen Spielraum lassen. Man hält sich relativ wenig bei der Einzeltatsache auf, sondern schreitet bald zu allgemeineren, einfachen Ideen, klaren und geschlossenen Gesamtbildern fort. Der französische Gelehrte glänzt vielfach mehr durch seine geschmackvolle Disposition, seine künstlerisch abgerundete Darstellung, in der der Geist durch die Formung des Gegenstands den Sieg über die spröde Wissensmaterie erringt, als durch emsige Detailforschung. Er hat selten jene Liebe zum Kleinen, jene Versenkung ins Detail und Stoffliche, die dem gründlichen Deutschen eignet und von den Schlegel als »Andacht zum Unbedeutenden« bezeichnet wurde[1]).

IV.

Das symmetrisch-streng gegliederte Gefüge des Alexandriners gab das passende Gefäß ab, um künstlerische Inhalte in zeitlich rhythmische Reihen zu bringen. Der klassische französische Garten ist der Träger des gleichen Ideals in räumlicher Form. Seine geraden Linien, geometrischen Motive und symmetrischen Anordnungen entsprechen genau der übersichtlichen Systematik des klassischen Verses. Gegenüber der freien Rhythmik und lockeren Struktur des englischen Parks sind Ordnung, Maß, Gestalt spezifisch französische Qualitäten, die auch den Gartenbau durchdringen. In diesem Sinne wird alles naturhaft-frei Gewachsene, ungebunden Rankende, scheinbar von selbst Gewordene umgebildet. Die Flächen und Anlagen erhalten symmetrisch korrespondierende Verhältnisse; das Einzelmotiv wird geometrisiert. Alle individuellen Bildungen verlieren vollkommen an Bedeutung vor der Form, dem Bedürfnis nach dem System, der Rationalisierung aller Elemente. Die clarté ist einer der immer wiederkehrenden Grundbegriffe der französischen Kultur. Die Gärten des Lenôtrestils bilden die äußerste Steigerung dieses Formprinzips. Hier werden alle Falten, Hügel und Wellen des Bodens gleichmäßig geebnet, die Bäume sind beschnitten, die Gebüsche zugestutzt und zu schnurgeraden Gängen zusammengenommen, der Rasen wird geschoren. Die

1) faire un livre à l'allemande heißt bei den Franzosen ein sehr gelehrtes, aber Material überladenes Buch schreiben.

Senkungen des Terrains faßt man in Treppen; die freie Quelle wird eingemauert und ihre Wasser rinnen in künstlichen Leitungen, die in den Fontänen regelmäßige Figuren bilden.

Der Gartenbau stellt nur den charakteristischen Sonderfall allgemeinerer Auffassungsweisen dar. Die gleichen Tendenzen kommen in der Regelmäßigkeit und Geradlinigkeit der französischen Städtepläne zum Ausdruck. Seit dem 17. und noch stärker im 18. Jahrhundert ist hier eine große Umgestaltung zu beobachten. Vorher hatten die französischen Städte besonders im Norden noch größtenteils ihr mittelalterliches Aussehen bewahrt: malerisch gekrümmte Straßen, enge Gassen, die Häuser aneinandergedrängt und unregelmäßig bald vor, bald hinter die allgemeine Fluchtlinie geschoben. Die Fassaden waren durch asymmetrisch ungleich weit vorgekragte Erker und Balkons belebt und mit verschieden hoch gestuften Giebeln verziert. Bereits Descartes hat indessen eine höchst ausgesprochene Abneigung gegen alles Unregelmäßige, Verwickelte, Verworrene. Im Discours de la Méthode findet sich ein recht merkwürdiger Ausfall gegen die Bauart der mittelalterlichen Städte. »Wenn man sieht, wie schlecht die Gebäude angeordnet sind, hier ein großes, dort ein kleines, wie sie die Straßen krümmen und ungleich machen, so möchte man sagen, daß sie mehr der Zufall als der Wille von Männern geschaffen hat, die ihre Vernunft (Raison) gebrauchen.« Hier offenbart sich der gleiche Geist, der Klarheit und Deutlichkeit zum Prüfstein der Erkenntnis macht. Und in aller Kürze formuliert ein französischer Jurist dieser Zeit das neue architektonische Ideal. »Die Schönheit der Städte besteht in der Geradlinigkeit der Straßen«. Nach dem Vorgang von Paris fangen Lyon, Tours, Dijon, Boulogne, Orléans, Bordeaux, Reims, Chalons und andere an, ihre Straßenzüge und Quais in diesem Sinne zu regulieren. In Montpellier werden 1724 von der Gemeinde übereinstimmende Vorschriften über Höhe und Schmuck aller Häuser erlassen. Im siebzehnten Jahrhundert beginnt man bereits, die Bauten nach Höhe und Tiefe uniform auszurichten. Der eigentliche Träger dieser Maßnahmen und Ideen ist der neue zentralistische Verwaltungsorganismus, von dessen Wesen auf diesen Seiten schon die Rede war. Die gleiche uniformierende Tendenz ergreift parallel die architektonischen Ordnungen auf der einen, Gesetzgebung und Verwaltung auf der andern Seite. Zwischen beiden Reihen besteht eine enge Bindung; die eine ist nur räumlich-anschaulicher Ausdruck und Symbol der andern. Die symmetrischen Kunstformen der Franzosen, deren formaler Einheit alle Mannigfaltigkeit und Individualisierung der Elemente geopfert wird und das zentralistisch uniforme Regierungssystem, wo alles eindeutig

auf einen Mittelpunkt bezogen ist, entspringen an derselben Wurzel. In unmittelbar-historischer Anschaulichkeit tritt hier einmal zutage, wie künstlerische und politische Gestaltung des Daseins Hand in Hand gehen können; in beiden offenbart sich dasselbe Grundverhältnis und Lebensgefühl, dieselbe Auffassung und Stellung den Dingen gegenüber. Dieser ideelle Zusammenhang hat einen bezeichnenden äußern Ausdruck gefunden: die freigelegten Plätze, die neugepflanzten geradlinigen Alleen tragen meist die Namen von Intendanten, Gouverneuren oder anderen hohen Verwaltungsbeamten dieser Zeit. In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sehen wir im französischen Stadtbild das Individuelle endgültig unter der allgemeinen Regel verschwinden, was nach außen in der Einführung von Straßenschildern und Hausnummern zutage tritt. Während früher jedes Haus als individuelles Gebilde einen eigenen Namen erhalten hatte, dringt jetzt das abstrakt-rationalistische Prinzip der farblosen Nummer ein, womit nach dieser Seite der rationalistische Lebensstil der modernen Großstadt längst bevor die ökonomische Entwicklung dazu drängte, rein zum Durchbruch gekommen ist. Viele Städte gehen indessen noch weiter und führen ein ganz amerikanisch anmutendes System ein, wobei sämtliche Häuser des Orts ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Straßen in eine durchlaufende Nummernreihe eingestellt werden[1]). Hiermit erreicht diese Bewegung ihren Kulminationspunkt; auch der Straße wird alle Eigenbedeutung genommen, und es triumphiert die reine Zahl, der Kalkül, das abstrakte, durchsichtige Schema über alle Widerstände der Realität. Als die eigentlichen Träger derartiger Tendenzen bürgern die Franzosen ihre Auffassungsweise auch gern anderwärts ein. In Erfurt hatten alle Wohnhäuser besondere Namen, bis sie von den Franzosen durch Nummern ersetzt wurden. — In neuerer Zeit sehen wir die gleiche Gesinnung am Werk in den großartigen Durchbrüchen des Präfekten Hausman, die die Physiognomie des heutigen Paris endgültig bestimmten. In der Anlage der langen, breiten Boulevards, der wohlräumigen, offenen Plätze mit ihren sternförmig ausstrahlenden Straßenzügen wird dies Mal dem Glanz und der Größe des zweiten Kaiserreichs ein entsprechender Ausdruck gegeben. Träger der Aktion ist der Präfekt, der Nachfolger des Intendanten aus dem ancien régime; gemeinsam ist ferner das souveraine Schalten mit den Elementen der Wirklichkeit, das revolutionäre Verfahren, das keine Rücksicht auf historisch-traditionelle Werte kennt. Es fehlt

1) In Troyes läuft die Zahl z. B. bis 2766; meist beginnt man mit dem Rathaus und hört mit dem letzten Haus des Orts auf. Andererseits ist bezeichnend, daß Braunschweig, eine ungefähr ebenso große Stadt wie Troyes, 1856 mit 40000 Einwohnern noch nicht einmal Hausnummern hat.

endlich auch nicht an dem theoretischen Pendant zu jener früher erwähnten Descartes'schen Fehdeerklärung gegen die Bauart der alten Städte. Taine stellt einmal mit Bedauern fest, daß im Gegensatz zur Antike der Florentiner Dom und so viele der andern alten Kathedralen nur auf dem Papier völlig sichtbar seien, daß der Beschauer stets nur einen Ausschnitt, ein Fragment, aber nie das Ganze zu fassen bekäme.

V.

Wir sehen, daß auf den verschiedensten Gebieten der Kultur dieselben von einem einheitlichen Lebensgefühl her ausstrahlenden Tendenzen wiederkehren. Symmetrie und Klarheit, durchsichtige Systematik und vor keiner Konsequenz zurückschreckende Logik: das sind spezifisch französische Qualitäten. Das hier sich offenbarende Grundverhältnis zu den Dingen soll zum Abschluß noch von einer andern Tatsachenreihe her in eine charakteristische Beleuchtung gerückt werden.

Zusammenfassend lassen sich die vorgeführten Tatsachen in die typische Formel fassen: die Daseinsinhalte werden in Ordnungen gebracht, mit denen ihre Eigenstruktur von vornherein keineswegs harmoniert. Mit den bisher besprochenen Fällen hat diese Technik noch keineswegs den Kreis ihrer Anwendungen und Möglichkeiten erschöpft. Das neue Schema, das den Dingen auferlegt wird, braucht auch zu den vorhergehenden Stadien in keinen historisch-organischen Zusammenhang zu treten. Das Spätere negiert das frühere; das Alte wird nicht in allmählichen, kontinuierlichen Aenderungen in das Neue überführt, sondern die Entwicklung vollzieht sich in jähen Sprüngen. Les extrêmes se touchent: unter dieser Signatur laufen die Reihen ab und es ist kein Zufall, daß die Franzosen hieraus eine stehende Redensart gemacht haben. Die gesamte neuere Geschichte Frankreichs ist typisch durch den extremen Grad, den radikalen Charakter, unter dem alle Entwicklungen sich abspielen. Gleichwie ob es sich um Feudalismus, Religionskriege, Despotismus, Revolution oder Demokratie handelt, der einmal eingeschlagene Weg wird, ungeachtet aller Traditionen, sogleich bis ins Extrem betreten. Aus diesen Gründen macht das französische Volk alle Phasen der neueren Geschichte unter den Symptomen des Explosiven, Jähen, wie unter den heftigsten Krisen und Erschütterungen durch. Durchaus charakteristisch ist ein Ereignis wie die Bartholomäusnacht. Die Hugenottenmorde wurden in Frankreich viel rücksichtsloser, radikaler, systematischer vorgenommen als alle Ketzerverfolgungen selbst in Spanien oder den Niederlanden, wo man allmählich und unter dem Schein gesetzlichen Vorgehens bewerkstelligte, was in Paris mit einem Schlage versucht

wurde[1]). Andrerseits ist auch der Calvinismus, dessen Schöpfer aus Nordfrankreich stammte, viel mehr durch Logik, Konsequenz und Systematik ausgezeichnet als etwa das Luthertum. Seine Haltung der Kirche gegenüber ist viel schroffer, antikatholischer, als die der deutschen Protestanten. — Nirgendswo springt man so rücksichtslos mit den Zünften der alten Zeit um wie in Frankreich; Turgot beseitigt sie mit einem Federstrich. Von der Bauernbefreiung, die von der Revolution so plötzlich und extrem durchgeführt wird wie in keinem Land der Welt bis zur radikalen Kirchenpolitik der jüngsten Vergangenheit: immer kehrt die typische Haltung den Dingen gegenüber wieder, das rauhe Zufassen, das von vornherein auch nur scheinbare Kompromisse verschmäht, das Vorwärtsschreiten auf Grund einer allgemeinen Idee unter Verzicht auf alle Konzessionen an historische Werte. Molière hat einmal einen glücklichen Ausdruck für diesen Zug gefunden:

Les hommes la plupart sont étrangement faits;
Dans la juste nature on ne les voit jamais:
La raison a pour eux des bornes trop petites
En chaque caractère ils passent ses limites;
Et la plus noble chose ils la gâtent souvent,
Pour la vouloir *outrer et pousser trop avant.*

Die Lust und das Bedürfnis beständig zu reformieren und umzugestalten steht ersichtlich in engem Zusammenhang mit diesen Richtungen. Es ist der Reiz der neuen Form, nach dem die Franzosen verlangen und worin das uralte Erbteil des rerum novarum cupidi wieder aufzuleben scheint. Kant hat diesen Punkt bereits mit vollkommener Deutlichkeit herauszustellen gewußt, wenn er den französischen Charakter mit den Worten kennzeichnet: »Bei hellsehender Vernunft ein Leichtsinn, gewisse Formen, bloß weil sie alt oder auch nur übermäßig gepriesen werden, wenn man sich dabei gleich wohl fühlt, nicht lange bestehen zu lassen«. Schon unter Ludwig XIV. hat sich ein unaufhörliches Reformieren in Staat und Verwaltung eingebürgert, das während des ganzen achtzehnten Jahrhunderts andauert und in der großen Revolution einen Höhepunkt erreicht. Der Physiokrat Letronne gibt der zentralistisch-einheitlichen Regierungsmaschinerie der Franzosen dem englischen System gegenüber den Vorzug, weil sie große, durchgreifende Umgestaltungen mit einem Schlage in dem ganzen Lande einführen kann. Der Reform an Haupt und Gliedern, die die Revolution dann vornimmt, hat die Monarchie an vielen Punkten schon durch die Zerstörung alter Institutionen vorgearbeitet. Beiden gemeinsam ist auch das methodisch-planmäßige des Vorgehens;

1) Vgl. L. von Ranke, Sämtliche Werke, Bd. 38, S. 45.

alle Teile und Provinzen des Landes werden nach dem gleichen Schema behandelt.

Die große Revolution von 1789 hat stets als ein besonders charakteristisches Zeugnis der französischen Nationalität gegolten[1]). Das Bezeichnende daran ist der extreme Radikalismus, mit dem prinzipiell alle Lebensgebiete einer totalen Neuordnung unterworfen werden, auch solche, die mit der politischen Revolution in gar keinem oder nur ganz entferntem Zusammenhang stehen. Nicht allein Staat und Verfassung, auch Münze, Maße, Gewichte, Kleidung und Gebräuche, Feste und Zeremonien, die Zeitrechnung und die Namen der Tage, Wochen, Monate werden reformiert. Die Formen von Rede, Schrift und Gruß werden verändert, Eigen- und Familiennamen wechseln, Städte und Denkmäler werden umgetauft; schließlich taucht sogar die Idee auf, die Sprache zu revolutionieren[2]). Es hat einen guten historischen Grund, daß das Wort »organiser« zur Zeit von Revolution und Empire in Umlauf kam. Heute erfreut sich, wie Boutmy meint, der Gedanke einer einzigen Kammer in Frankreich zahlreicher Anhänger, weil bei einer derartigen Einrichtung Reformen und Aenderungen viel mehr beschleunigt und radikaler durchgeführt werden können. Derartige Tendenzen bestätigt eine Beobachtung Bodleys, wonach in einem Zeitraum von 21 Jahren nicht weniger als 20 Ministerien einander bei der Leitung der Geschäfte abgelöst haben. Dieser häufige Wechsel der Spitze, während der übrige Aufbau beharrt, ist nur der Spezialfall eines allgemeineren, für die Franzosen charakteristischen Typus: es kommt besonders darauf an, daß die Dinge sich in neue Formen einkleiden. So übersteht das Staatsgebäude die sechs bis acht Revolutionen von 1789—1870 in allem Wesentlichen ziemlich unverändert. Nur die Fassaden werden ausgetauscht; der Geist des Ganzen bleibt sich gleich. Wir sehen ein Spiel wechselnder Staatsformen, während die öffentliche Verwaltung, die Lorenz von Stein die *tätig* werdende Verfassung genannt hat, mit ihrer zentralistischen Anordnung und dem Fehlen aller lokalen Autonomie sich fast unverändert behauptet. In diametralem Gegensatz hierzu steht das englische Lebensgefühl, das alte Formen beharren läßt, während sich die Inhalte längst in ganz neuen Bahnen bewegen[3]). So hat etwa der englische Kon-

1) Man kann, sagt z. B. Friedrich Schlegel, die französische Revolution betrachten »als den Mittelpunkt und den Gipfel des französischen Nationalcharakters, wo alle Paradoxien desselben zusammengedrängt sind«.

2) Nous avons revolutionné le gouvernement, les lois, les usages, les moeurs, les costumes, le commerce, et la pensée même; revolutionnons aussi la langue, qui en est l'instrument journalier. (Barrère).

3) Vgl. meine Studie über England, Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft XXXIV, S. 348—351.

servativismus die schriftlich fixierte Form der Sprache zu einem ehrwürdigen Petrefakt erstarren lassen, wogegen in Frankreich beinahe jeder Minister das Gelüst zu einer Veränderung der Orthographie verspürt. Der revolutionären Methode der Franzosen gegenüber liegt ein in sehr tiefe Schichten hinabreichendes germanisches Element in jener Goethe'schen Anschauung, der alles Gewaltsame, Sprunghafte in der Seele zuwider ist, weil es nicht naturgemäß erscheint.

Der Reiz des Neuen, das Bedürfnis nach formeller Abwechslung gipfelt in einem rein funktionellen Verhalten, dem die Inhalte gleichgültig geworden sind. Man hat von den Franzosen behauptet, daß die Revolution ihnen nicht Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck sei, daß sie in Analogie zum l'art-pour-l'art-Prinzip la révolution pour-la-révolution herbeiführten[1]). Zu dem gleichen Typus von Erscheinungen gehört die Tendenz zur Mode. Das antithetische Wesen der Mode besteht ja gerade in dem Wechsel um jeden Preis; sie negiert das Gestrige um des Gegenwärtigen willen und das »Heute« ist gewissermaßen nur dazu da, um dem »Morgen« Platz zu machen. So lange es in der Neuzeit eine Mode gibt, ist dieselbe in Frankreich zu finden, das bereits im Mittelalter als arbiter elegantiarum für das gebildete Europa den Ton angibt. Kant nennt die Franzosen geradezu das Modevolk. Auch herrscht in keiner Sprache so sehr die Mode wie in der französischen, da keine »so ganz das Bild der Veränderlichkeit, eines wechselnden Farbenspiels in Sitten, Meinungen und Beziehungen ist wie sie« (Herder). Spezifisch französisch ist denn überhaupt die Gabe, bekannte und gewohnte Inhalte und Motive in einer neuen geschmackvollen Form vorzuführen. Das gilt nicht nur von den Schriftstellern, die es durch die Grazie und Kunst ihres Stils fertig bringen, hundertmal gesagte Dinge unbefangen noch einmal zu sagen, sondern, um ein ganz anderes Gebiet heranzuziehen, nicht minder von den französischen Köchen und Hausfrauen, die in dem Rufe stehen, längst bekannte Speisen oder Gänge auf eine neue Weise herrichten zu können.

In ihrer ganzen Breite wird die französische Kultur von gewissen charakteristischen Linien durchzogen, die bei aller Zersplitterung der einzelnen Gebiete doch eine Einheitlichkeit des Ganzen gewährleisten.

1) Trefflich herausgestellt ist dieser Zug in Daudet's Skizze »Les trois sommations« (enthalten in den »Contes du Lundi«). Gleich am Anfang findet sich folgender Passus: »Voyez vous Monsieur, ils auront beau nous fusiller en grand, nous déporter, nous exporter . . . le Parisien aime l'emeute, et rien ne pourra lui enlever ce goût-là! On a ça dans le sang. Qu'est-ce-que voulez-vous. Ce n'est pas tant la politique qui nous amuse, c'est le train qu'elle fait . . .« In dieser Hinsicht trifft noch heute Cäsars Charakteristik der 'subita et repentina consilia gallorum' zu, und zwar speziell nach der politischen Seite, denn: mobilitate et levitate animi novis imperiis student.

Diese Einheit ist nicht etwa durch einen einzelnen starren, wenn auch noch so allgemeinen Begriff zu bestimmen, der die ganze Fülle des historischen Lebens zu decken imstande wäre, sondern wir haben von gewissen, historisch verfolgbaren T e n d e n z e n auszugehen, die in gewissen Höhepunkten gipfeln oder sich bald mehr, bald minder Geltung verschaffen, die von andern Reihen gekreuzt werden oder mit ihnen in Einklang stehen. Diese Tendenzen schließen sich in ihrer Gesamtheit zu einem einheitlichen formalen Verhalten zusammen, das als ganz allgemeine Auffassungsweise und Stellung gegenüber den Daseinsinhalten zu verstehen ist. Es handelt sich hier um ein bestimmtes Grundgefühl, das sich in den verschiedensten Anwendungen offenbart und zahllosen individuellen Variationen offenen Raum läßt, das sich nicht durch einen e i n z i g e n Begriff bestimmen läßt, sondern wie durch ein Koordinatensystem von verschiedenen Richtungen und durch eine R e i h e von Begriffen festgelegt werden muß.

Autorität und Autonomie in der Ehe.

Von

Marianne Weber (Heidelberg).

Wer die innere Struktur der Ehe, das Verhältnis der Geschlechter von Grund aus verstehen und richtig beurteilen will, muß wenigstens einen kurzen Blick auf die Geschichte seiner Entwicklung werfen, vor allem auf die leitenden Ideen, durch die es bestimmt worden ist. Soweit erkennbar, war bei allen europäischen Kulturvölkern am Anfang aller Geschichte die Frau des Mannes Besitz. Er erwarb durch Kauf oder Tausch unbeschränkte Eigentumsgewalt an ihr und ihren Kindern. Er konnte deshalb frei über ihre Person verfügen, sie z. B. jederzeit verkaufen, verstoßen, ihr Konkurrentinnen zugesellen, während sie ihm gegenüber völlig rechtlos, dauernd an ihn gebunden, zu Treue und Gehorsam verpflichtet war. Alleiniges formales Gestaltungsprinzip der Beziehung zwischen Mann und Weib ist also zunächst einfach das Recht des Stärkeren: der primitive Patriarchalismus. Er existiert als selbstverständliche Rechtsform auch jetzt noch bei verschiedenen kulturarmen Völkern. Als Ehe im eigentlichen Sinn kann die Gemeinschaft zwischen Mann und Weib erst dann bezeichnet werden, wenn die absolute Gewalt des Mannes an gewissen Verpflichtungen gegen die Frau ihre Schranken findet. Dies geschieht zunächst überall dadurch, daß die Familie der Frau sie nicht mehr bedingungslos an den Mann ausliefert, vor allem nicht ohne Ausstattung mit einer Mitgift, welche die Frau als »Gattin« über die Konkubine erhebt. Ihr wird damit der Anspruch erworben, daß *ihre* Kinder vor denen aller anderen Kinder des Mannes als seine »legitimen Erben« gelten müssen. So entstand überall aus dem naturhaften Gewaltverhältnis die älteste bewußte Formung der Geschlechtsbeziehungen: die sogenannte »legitime Ehe« als eine Versicherung bestimmter Frauen und ihrer Kinder gegen die polygamen Triebe des Mannes. Im übrigen bewahrte die Ehe zunächst völlig den Charakter eines Besitzverhältnisses[1]).

1) Für das Historische dieser Abhandlung vgl. Marianne Weber, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, Tübingen 1907.

An dieser ursprünglichen Struktur hat nun jede große Kulturepoche geformt und gebildet und zwar überall in derselben Grundrichtung. Wo immer die Gesittung wuchs, wuchs auch das Streben, die Frau irgendwie vor barbarischer Willkür des Gatten zu schützen. Andererseits blieb ihm aber überall die Herrschaft über sie und die Kinder gesichert. Er wurde auf humanen Patriarchalismus, auf eine mildere Beherrschung der Gattin, nicht aber auf ihre Anerkennung als Genossin hingewiesen. — Die Schöpfung der Einehe als Rechtsinstitut war das Werk der Griechen und Römer. Das heißt: sie schufen die gesetzliche Einehe, die dem Mann zwar verbot, mehrere Frauen ins Haus zu nehmen und ihn nur von einer Frau legitime Kinder gewinnen ließ, ihn aber weder rechtlich noch auch moralisch hinderte, außerhalb des Hauses beliebig viele andere Frauen verpflichtungslos zu besitzen. Auch jetzt blieb allein der Frau unter Androhung harter Strafen das Gebot ehelicher Treue auferlegt. Sie allein war es, die für die Verwirklichung eines sozialen und ethischen Ideals einstehen mußte, welches auch das Altertum schon verehrte und anerkannte, ohne jedoch den Versuch zu machen, die sexuell bedürftigere Natur des Mannes unter seine Herrschaft zu zwingen. — Im Gegensatz zu den Griechen und Römern gestattete das alte Judentum noch die Polygamie. Allein es umgab die Ehe zuerst mit einer religiösen Weihe von geradezu weltgeschichtlicher Bedeutung. Sie ward den Propheten des alten Bundes geoffenbart als Gottes älteste Stiftung und Ordnung. Gott selbst hatte danach das erste Menschenpaar eingesegnet. Gott selbst hatte aber auch das Verhältnis der Gatten bestimmt. Er schuf dem Manne eine »Gehilfin« und verhängte über sie das Wort: »Dein Wille soll deinem Manne untertan sein und er soll dein Herr sein.« Damit war also nicht nur die Ehe, sondern die Ehe in besonderer Form geheiligt. Diese Sanktionierung des Patriarchalismus hat die weittragendsten Folgen gehabt. Sie hat bis in unsere Zeiten die Struktur der christlichen Ehe bestimmt. Denn die erhabene christliche Botschaft religiöser Ebenbürtigkeit der Frau wurde schon von dem größten Apostel vor ihrer Beziehung zum Gatten umgebogen. Der Träger der christlichen Propaganda, Paulus, der auf allen anderen Lebensgebieten die jüdische Tradition zu durchbrechen suchte, blieb in Bezug auf die Frau ganz auf ihrem Boden. Unter Berufung auf das »Gesetz« besiegelte er nicht nur die Gehorsamspflicht der Frau, sondern auch ihre Gesamtstellung zum Mann als eines Wesens zweiter Ordnung: »denn der Mann ist nicht vom Weibe, sondern das Weib vom Mann. Und der Mann ist nicht geschaffen um des Weibes willen, sondern das Weib ist geschaffen um des Mannes willen.«

Zum Dogma erstarrt hat diese Auffassung bis heute in allen denjenigen Kreisen, die an definitive Offenbarungen glauben, und noch über diese Kreise hinaus, ihre Macht behauptet. In anderer Richtung aber schuf das Christentum ein großes neues Kulturgut: die Vertiefung der Forderung gesetzlicher Einehe zu einer unerläßlichen religiös-sittlichen Forderung, die nun nicht nur an die Frau, sondern zum erstenmal in der Geschichte nachdrücklich auch an den Mann gerichtet wurde. Mag die Erfüllung dieses Ideals auch immer nur einem kleinen Teil der Menschheit gelingen, daß es überhaupt als Ziel des Willens errichtet wurde, mußte das Verhältnis der Geschlechter aufs entscheidenste beeinflussen. Nun erst, wo auch der Mann auf die Vereinigung mit einer Frau hingewiesen wurde, konnte die Ehe das Gefäß für alle seine Gemütskräfte werden. Nun erst war der Boden bereitet, in welchem aus dem Naturelement vergänglicher Geschlechtsliebe die zartesten und tiefsten seelischen Beziehungen zwischen Mann und Weib erwachsen konnten, deren Unvergänglichkeit zu fordern nicht sinnlos ist.

Allerdings sollte die Vollkommenheit des christlichen Eheideals bald durch die Kirchenlehre Einbuße erleiden. Als Reaktion gegen die sexuelle Zügellosigkeit der spätantiken Kulturwelt übersteigerte sie das Ideal der Beherrschung des Trieblebens zur Verachtung alles Natürlichen und forderte seine möglichste Unterdrückung. Die naturhafte Grundlage der Gemeinschaft von Mann und Weib wurde nun in das Bereich des Sündhaften verbannt, das in der Ehe noch eben zulässig, aber doch auch hier keiner Weihe würdig ist. Die Ehelosigkeit galt als der vollkommenere Zustand. Eva, dem Typus des fleischlich gesinnten Erdenweibes, der Mutter der Sünde, der Versucherin zum Bösen, wurde die jungfräuliche Maria als die Verkörperung unsinnlicher Mütterlichkeit gegenübergestellt. — Der Protestantismus erhöhte zwar die Ehe als »Gottes Werk« wieder über das Zölibat als »Menschenwerk«, allein auch er beließ die Geschlechtsliebe unter dem Makel der nicht von Gott, sondern vom Teufel stammenden »bösen Lust«, der Gott nur in der Ehe durch die Finger sieht, weil sie hier, wie Luther sagt, durch allerlei Unlust und Plage kompensiert werde. Für die Unterordnung der Frau wurden neue Argumente in der Bibel gesucht. So zitiert Luther Evas Sündenfall sehr nachdrücklich als deren historische Ursache: »Wo Eva nicht gesündigt hätte, so hätte sie mit Adam zugleich regiert und geherrscht als seine Gehilfin.« Nun aber gehört ihm das Regiment allein, und sie muß sich vor ihm »bücken« als vor ihrem Herrn.

Aber von einer anderen Seite aus hat der protestantische Geist zur Vertiefung des Eheideals und zur Formung des Ehealltags bei-

gesteuert. Nämlich durch diejenigen Strömungen außerhalb der offiziellen Reformationskirchen, die als Puritanismus bezeichnet werden. Freilich schlug der Puritanismus einen Umweg ein, der nicht ohne weiteres erkennbar ist. Er trug nämlich mit unerbittlicher Strenge die asketischen Ideale des Mönchtums: Verwerfung alles Lebensgenusses, Unterdrückung der Sinnenfreude in die Welt und auch in die Ehe hinein. Der Gott Luthers hatte noch, ebenso wie der katholische, in großmütiger Weitherzigkeit der ehelichen Sinnenfreude durch die Finger gesehen. Der Gott der Puritaner gestattete sie nur zum Zweck des Kinderzeugens für die Vermehrung von Gottes Ruhm. — Wir mögen diese Verteufelung und Rationalisierung der elementaren Lebenskräfte heute noch so scharf ablehnen, nicht zu vergessen ist, daß eben jener puritanischen Zucht, die für große Epochen eine niemals zuvor erreichte Disziplinierung des Mannes erzielt hat, eine nicht wieder verlorene Vertiefung der seelischen und sittlichen Beziehungen zwischen Mann und Weib zu danken ist. Erst wenn mit der Bändigung des Elementaren auch in der Ehe Ernst gemacht wurde, konnte ja die seelische Verschmelzung der Gatten, die Innigkeit ihrer gemütlichen Beziehung als wichtigster Sinn der Ehe in den Mittelpunkt treten. — Was in diesen Kreisen die Ehe werden konnte, drückt in der religiös gefärbten Sprache jener Zeit am schönsten ein Abschiedsbrief des Quäkers W. Penn an seine Gattin aus, den er ihr schrieb, als er das Mutterland verließ, um jenseits des Ozeans ein neues Staatswesen zu gründen: »Vergiß nicht, daß du die Liebe meiner Jugend und die Hauptfreude meines Lebens warst, die geliebteste und würdigste meiner irdischen Tröstungen. Der Grund jener Liebe bestand mehr in deinen inneren als in deinen äußeren Vorzügen, obwohl der letzteren viele sind. Gott weiß es, du weißt es, und auch ich kann es sagen, daß unsere Verbindung ein Werk der Vorsehung war, und Gottes Ebenbild in uns war es, das uns zumeist anzog.« Welch eine Welt liegt zwischen dieser Auffassung des Verhältnisses der Geschlechter und jener in dem bekannten Ausspruch eines griechischen Denkers zutage tretenden: »Wir haben Hetären, um uns mit ihnen zu ergötzen, sodann gekaufte Dirnen, um unsern Körper zu pflegen, endlich Frauen, die uns rechtmäßige Kinder schenken sollen und denen obliegt, alle unsere häuslichen Angelegenheiten zu überwachen.«

Innerhalb der vom puritanischen Geist getragenen religiösen Gemeinschaften der neuen Welt wurde es auch zum erstenmal Ernst mit dem Gedanken religiöser Ebenbürtigkeit der Frau. Den Quäkern galt ja die Bibellehre nicht als die definitive und einzig mögliche Offenbarung, sondern als zugehörig den vielfachen Formen, in denen

das »innere Licht« dem Menschen erscheint. Sie konnten deshalb das Dogma von der Gott gewollten Unterordnung der Frau fallen lassen. »Gott mehr gehorchen als den Menschen«, dieser Satz, der gegen jede irdische Autorität die Gewissensfreiheit des Einzelnen als sein unantastbares Recht begründet, wurde dort zum erstenmal auch der Ehefrau gegenüber dem Ehemann zuerkannt. Die Gewissensfreiheit, die Mutter aller Persönlichkeitsrechte des Einzelnen, stand drüben auch an der Wiege der Frauenrechte.

Grundsätzliche Unterwerfung unter überlieferte und geglaubte Autoritäten — grundsätzliche Unterwerfung nur unter das eigene Gewissen — das sind von da an die zwei gleichermaßen aus religiösem Gefühl stammenden Formen menschlichen Verhaltens, zwischen denen es nur ein Entweder—Oder gibt.

Jene Idee, daß jedem Menschen — eben weil er ein Mensch ist — gewisse unveräußerliche Rechte gegenüber allen anderen und jeder irdischen Autorität zustehen, richtete dann das 18. Jahrhundert auf die weltlichen Dinge: gegen den Staat als Forderung politischer Mündigkeit und Rechtsgleichheit seiner Bürger, gegen die soziale Gemeinschaft als sittlichen Anspruch des Einzelnen auf eine bestimmte Sphäre innerer und äußerer Freiheit. Ihren tiefsten Sinn und ihre höchste Klarheit gewannen diese Ideen in der ethischen Freiheitslehre des deutschen Idealismus, durch unsere großen Denker Kant und Fichte. Was davon in diesem Zusammenhang interessiert, läßt sich in wenigen Sätzen formulieren: Der Mensch ist als Träger der Vernunft bestimmt, sich selbst zu bestimmen, d. h. zu handeln, nicht etwa nach der Willkür seiner Triebe, sondern gemäß seines dem Sittengesetz unterstellten Gewissens. Als Träger dieser Fähigkeit zur »Autonomie« besitzt der Mensch seine spezifische Würde, die ihn als »Persönlichkeit« vor allen anderen Wesen auszeichnet, darf er deshalb beanspruchen, »Selbstzweck« zu sein. Für die Gestaltung der menschlichen Beziehungen folgt daraus der einfache und unerschütterliche Grundsatz: daß jeder in jedem Menschen die Bestimmung Selbstzweck zu sein, achten soll, daß kein Mensch seinen Mitmenschen bloß als Mittel für seine persönlichen Zwecke ansehen darf. — Es ist in der Tat kaum eine menschliche Beziehung denkbar, die falls sie ethisch zulänglich sein will, an diesem Satze vorbeigehen kann. Zumal scheint der Weg von seiner Anerkennung zu einer Neugestaltung des Verhältnisses der Geschlechter kurz zu sein. Denn danach kann ja auch für die Frau höchster ethischer Daseinszweck nichts anderes als die Entwicklung zur sittlich autonomen Persönlichkeit sein. Danach ist es ja auch für sie unsittlich, sich wider das eigne Gewissen fremdem Willen zu beugen. Danach darf

ja auch sie nicht als bloßes Mittel für die Zwecke des Mannes gebraucht werden. — Allein wiederum wurden auch diese Ideale vor der Frau umgebogen. Ihr gegenüber blieb die Tradition, die dem natürlichen Machtinstinkt des Mannes entgegenkam, mächtig. Selbst die großen Verkünder der Autonomie dachten nicht daran, das patriarchale System anzutasten. Sie versuchten vielmehr durch einen geschickten Schachzug des Verstandes ihre grundsätzliche Unterordnung in scheinbaren Einklang mit den neuen Idealen zu setzen. Mann und Frau werden als »ursprünglich Gleiche« erklärt, die Ehe aber als ein Vertrag, durch den sich die Frau freiwillig dem Mann unterwirft. Nach Kants Ansicht widerstreitet es z. B. der Gleichheit der Verehelichten nicht, wenn das Gesetz vom Manne in bezug auf das Weib sagt: Und er soll dein Herr sein. Und Fichtes Dialektik gelang es sogar, ein patriarchales Eheideal, das allerdings völlige Scheidungsfreiheit für die Frau einschloß, aus seiner Freiheitslehre abzuleiten.

Aber was der Frau im Reich der Idee noch versagt blieb, wurde ihr bald im Reiche der Realitäten aufgezwungen. Die neuen Lebensmächte des Maschinenzeitalters sprengten den Kreis ihrer Gattungsaufgaben, führten sie aus dem Schutz des Hauses und damit aus dem Herrschaftsbereich des Mannes heraus. Das zunehmende Schrumpfen der Hauswirtschaft unter dem Druck technischer und ökonomischer Mächte zwingt einen immer zunehmenden Bruchteil von Frauen, zeitweise oder auch dauernd draußen auf eigenen Füßen zu stehen. Damit ist aber auch der geistige Ring, den die Beschlossenheit ihres Wirkens im Hause um sie zog, gesprengt worden. Sie sieht sich heute in eine Welt überpersönlicher Zusammenhänge verflochten, die neue Bewährungen von ihr fordern. Sie sieht sich vor eine Fülle neuer Wirkungsformen und Lebensprobleme gestellt, zwischen denen kein anderer als sie selbst wertend wählen kann. Dieses geistige Heraustreten aus dem Hause muß, ebenso wie das wirtschaftliche, ihre Stellung innerhalb unserer sozialen Gemeinschaft, ihr Verhältnis zum andern Geschlecht von Grund aus verschieben. Wir erleben ja auch in unserer Zeit eine durchgreifende Umbildung der Sitten und der Anschauungen in bezug auf die Frau, eine Ausweitung der ihr zugestandenen Lebens- und Entwicklungsmöglichkeiten, wie nie eine Zeit zuvor. Auf manchen Lebensgebieten hat sie die Mündigkeit erworben, auf anderen wird sie ihr noch versagt. Und vor allem für die Ehe, in der Mann und Weib am unmittelbarsten auf einander bezogen sind, gilt die gesetzlich geschützte Vorherrschaft des Mannes noch immer als unentbehrliches Formprinzip. Wir finden allerdings eine zunehmende Anzahl Männer, vor allem der geistig

führenden Schichten, bereit, die eigene Gattin als Persönlichkeit zu werten und ihr gegenüber auf die Anwendung der Geschlechtsprivilegien zu verzichten. Allein in grundsätzlichen Verzicht auf Autoritätsrechte gegenüber dem ganzen weiblichen Geschlecht willigen heute doch nur sehr wenige.

Ein untrügliches Dokument dafür ist die Rechtsform der modernen Ehe, die uns ja noch zur Jahrhundertwende die deutsche Volksvertretung beschert hat. Zwar erkennt das bürgerliche Recht die juristische Handlungsfähigkeit der Frauen grundsätzlich an und macht sie in Handel und Wandel wie die Männer voll verantwortlich. Aber der ehefraulichen Handlungsfähigkeit wird überall da ihre Schranke gesetzt, wo sie die Hausherrschaft des Mannes bedrohen könnte. So ist unser Eherecht ein seltsam verschnörkeltes Gebilde geworden, das alle Stillosigkeiten eines Kompromisses zwischen unvereinbaren Grundsätzen an sich trägt. Z. B. der robuste ungeschmiegte Gehorsamsparagraph, den sämtliche ältere Gesetzgebungen kennen, ist verkleidet in ein höflich auftretendes, ehemännliches Entscheidungsrecht, das aber seinen unverwandelten Wesenskern nur dürftig verhüllt. Denn das Entscheidungsrecht gilt nicht nur etwa in dem besonderen ehemännlichen Pflichtenkreis, sondern in allen das gemeinschaftliche Leben betreffenden Angelegenheiten, also auch in dem besonderen Pflichtenkreis der Hausfrau und Mutter. Und weiter: das Eherecht kennt zwar heute eine »elterliche Gewalt« statt wie früher nur eine väterliche, aber die elterliche Gewalt der Mutter tritt in vollem Umfang erst nach dem Tode des Vaters, oder wenn er an ihrer Ausübung verhindert ist, in kraft. Neben dem Vater aber ist die elterliche Gewalt der Mutter nur ein Fragment. Sie kann weder die Kinder vor Gericht und in Rechtsgeschäften vertreten, noch ihr Vermögen verwalten oder nutznießen. Minderjährige Kinder bedürfen zur Eheschließung nur der Einwilligung des Vaters. Und vor allem: Innerhalb des wichtigsten elterlichen Pflichtenkreises, der Fürsorge für die Person der Kinder, die der Mutter neben dem Vater zusteht, und ihre Pflege, Erziehung, die Bestimmung ihres Aufenthalts umfaßt, ist sie ihm wiederum ausdrücklich untergeordnet. Bei Meinungsverschiedenheiten entscheidet der Vater. Er kann also für Knaben und Mädchen bestimmen, welche Schule sie besuchen, welchen Beruf sie ergreifen, wo sie erzogen werden sollen. — Zu dieser persönlichen Unterordnung fügt der gesetzliche Güterstand noch die pekuniäre Abhängigkeit der Frau hinzu, die vielleicht geringere grundsätzliche, aber im Alltag der Ehe um so größere praktische Bedeutung hat. Zwar haben an diesem Punkte die neuen wirtschaftlichen Lebensbedingungen, in die unser Zeitalter die Frau hineinstellt, dem

deutschen Rechtsbewußtsein eine wichtige Neuerung abgerungen: der selbständige Arbeitsverdienst der Ehefrau bleibt als ihr Vorbehaltsgut zu ihrer Verfügung, während sie ihn früher dem Manne ausliefern mußte. Damit ist die erwerbstätige Frau bis zu einem gewissen Grade ökonomisch unabhängig geworden. Nicht aber die vermögende Frau, sofern sie sich nicht vor der Heirat durch besonderen Ehevertrag sichert. Denn der gesetzliche Güterstand legt ihr eingebrachtes Gut in die Hände des Mannes und zwar, wie die Motive zum Bürgerlichen Gesetzbuch bekennen, ausdrücklich um ihm seine Stellung als »Hausherr und Haupt der Ehe« zu sichern. Und vor allem nicht gesichert ist auch die Masse vermögensloser Frauen, die um ihres Hausmutterberufs willen auf selbständigen Erwerb verzichten müssen, und die durch ihre häuslichen Arbeitsleistungen und etwa noch durch Beihilfe im Beruf des Mannes auch heute noch, schon rein ökonomisch, Unersetzliches für die Familie leisten. Alle diese Frauen besitzen allerdings den standesgemäßen Unterhaltsanspruch an den Mann, aber diese sehr elastische Formulierung gibt ihnen keinen Pfennig zu freier Verfügung, sichert ihnen keine noch so bescheidene Selbständigkeit für die Befriedigung ihrer persönlichen Bedürfnisse. Sowohl für die vermögende wie für die vermögenslose Frau steht es im Belieben des Gatten, ob sie über irgend eine Summe Geldes frei verfügen kann.

Die modernen Frauen, die Persönlichkeitsrechte im tiefsten Sinn: Verantwortlichkeit und Selbständigkeit für ihr Geschlecht erstreben, protestieren gegen diese Reste des patriarchalen Systems. Gerade weil normalerweise die Frau kraft ihrer Gattungsfunktionen durch die Ehe in jeder Beziehung, physisch und ökonomisch, weit stärker gebunden wird als der Mann, sollte der Gesetzgeber sich in erster Linie *ihren* Schutz als Aufgabe setzen. Sie stellen deshalb dem Prinzip der ehemännlichen Autorität die Idee der *Kameradschaftlichkeit der Gatten* als Formprinzip der Ehe gegenüber und schlagen vor: 1. Beseitigung des allgemeinen ehemännlichen Entscheidungsrechts; 2. eine andersartige Verteilung der Elternrechte, derart, daß bei *unlösbaren* Meinungsverschiedenheiten der Mann für die Söhne, die Frau für die Töchter entscheidet. Sie wirken 3. dafür, daß den Frauen aller Schichten durch genauere Präzisierung der ehemännlichen Unterhaltungspflicht eine Sphäre pekuniärer Unabhängigkeit gesichert werde. — Es ist hier nicht der Ort, um auf diese Rechtsfragen näher einzugehen. Wir kehren deshalb zu der ethischen Grundfrage: ob Autorität oder Autonomie das Verhältnis der Gatten gestalten soll, zurück.

Wie sieht denn die Ehe aus, wenn gemäß ihrer Rechtsform

grundsätzliche Autorität des Ehemanns wirklich die Beziehungen der Gatten regelt? Zweifellos ist dann die Familie, das Haus, das Herrschaftsbereich des Mannes. Dann steht also die Frau in dem ihr von jeher als ureigenste Domäne zugewiesenen Wirkungskreise als Hausfrau und Mutter ständig unter Vormundschaft. Dann hat sie in allen Angelegenheiten, in denen sie doch normalerweise die Sachverständigere ist, höchstens eine beratende, aber keine entscheidende Stimme. Bei Meinungsverschiedenheiten der Gatten ist deshalb eine äußerliche Einheit des Willens mühelos hergestellt — und mit diesem höchst äußerlichen Zweck wird ja das autoritäre Prinzip heute noch gerechtfertigt. Aber ist er die Opfer, die er kostet, wert? Es liegt auf der Hand, daß die dauernde Beugung des Willens der Frau ohne ihr inneres Einverständnis und Ueberzeugtsein entweder eine bloß erheuchelte Unterwerfung sein kann, die hinter dem Rücken des Mannes mit List wieder abgeschüttelt wird, oder aber, daß sie eine Unterdrückung ihrer Urteilsfähigkeit, also eine Verkümmerung ihrer ganzen geistigen Entwicklung bewirkt. Wer einmal das Glück pflichtmäßigen Handelns nach eigener Bestimmung kennen gelernt hat, der wird wissen, in welcher Weise die innere Entwicklung derjenigen Frauen gehemmt wird, deren Wollen unter dem Druck der Autorität nie frei die Flügel regen darf. — Die Wirkung des patriarchalen Systems kann ja nicht, wie seine modernen Anwälte meinen, bei den Angelegenheiten des Gemeinschaftslebens stehen bleiben. Selbstverständlich erstreckt sie sich bis in die Sphäre des ganz persönlichen Lebens der Frau hinein. Denn die ehelichen Beziehungen umfassen den ganzen Menschen, und was der eine Gatte tut und empfindet, berührt notwendig an irgend einem Punkte auch das Leben des andern. Der patriarchal gesonnene Gatte wird unbedingt auch das Innenleben der Frau bevormunden und kontrollieren wollen. Je reicher und unabhängiger sich ihr Persönlichkeitsgehalt entwickelt, um so schwieriger muß ja ihre grundsätzliche Unterordnung werden. Starkes Streben nach Selbsttätigkeit und geistiger Entfaltung erfüllen deshalb den auf seine Autorität bedachten Mann notwendig mit starkem Mißbehagen. Er kommt nicht zu Ruhe, wenn er sich nicht beständig auch als Herr ihres ganz persönlichen Innenlebens weiß. Er wird das Bedürfnis fühlen, ihre Lektüre, ihre Freundschaften, ihre außerhäuslichen Interessen zu überwachen. Diese halb unbewußte Tendenz, die vielfach eine bloße Suggestion der Ueberlieferung ist, macht denn auch heute noch zahllosen Männern jedes ernsthafte über das Haus hinausgreifende Betätigungsstreben der Frauen verdächtig. Und ganz mit Recht. Denn außer dem Hause sind sie ebenso wie die Männer in überpersönliche Zusammenhänge und Ordnungen hin-

eingestellt, die sie persönlicher Herrschaft entrücken. Der innere Protest des patriarchal gesonnenen Gatten, dem doch die volle naive Unbefangenheit früherer Zeiten fehlt, kleidet sich dann meist in die Besorgnis, daß die Frau ihre Häuslichkeit und ihre Kinder verkürze — ein Appell, der natürlich bei gewissenhaften feinfühlenden Frauen selten die Wirkung verfehlt. Ganz zweifellos ist von jeher bis heute ein Teil Energie und geistiger Regsamkeit der Frau, ja ein Teil sittlicher Qualitäten: Wahrhaftigkeit, der Mut der eigenen Meinung, ihrer Erziehung zur patriarchalen Ehe und dieser selbst geopfert worden. Wurde es ihr nicht durch alle Jahrhunderte zur religiösen Pflicht und zur Vorbedingung ihres Glücks gemacht, daß sie sich im schweigenden Gehorsam »fügen« lerne? Und gewiß das Glücksgefühl vieler Frauen ist dadurch weniger beeinträchtigt worden, als ihre innere Entwicklung. Dies kann nur dann anders werden, wenn der Mann auf grundsätzliche Autoritätsprivilegien verzichten lernt.

Verbietet denn aber die ethische Autonomie der Frau jegliche Unterordnung ihres Willens unter den Willen des Mannes überhaupt? Ganz gewiß nicht. Freiwillige Unterordnung, Hingabe, die als freies Geschenk der Liebe dargeboten wird, ist etwas anderes als erzwungene Unterordnung, und die selbstverantwortliche Persönlichkeit gerät dann nicht in Widerspruch mit sich selbst, wenn sie sich aus innerer Ueberzeugung der höheren Einsicht, dem reiferen Urteil, der größeren Vollkommenheit einer anderen Persönlichkeit beugt, den höheren Lebenszielen eines größeren opfert. — Aus einer solchen Ueberzeugung kann selbstverständlich auch die autonome Frau den Willen des Gatten zu ihrem eigenen machen und ihre Wünsche und Interessen hinter den seinen zurückstellen. Aber wann das sein kann, ist nur vor dem Forum ihres eigenen Gewissens und nur von Fall zu Fall zu entscheiden, keinesfalls von vornherein und ein für allemal, wie das Autoritätsprinzip es will. In jedem Fall, wo die Frau den Mann in einem Irrtum befangen weiß — und auch der Mann »irrt, so lang er strebt« — und wo sie ihm deshalb nicht von innen heraus zustimmen kann, da hat im Sinne der Autonomie ihre eigene innere Stimme zu entscheiden, da muß sie, religiös ausgedrückt, das Recht beanspruchen: Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Nur die freien Liebesopfer an die Lebensziele eines größeren haben Schönheit und Würde. Auch vom Mann an die Frau dargebracht entehren sie nicht.

Wenn aber statt solchen freien Sich-Schenkens die Frau einfach aus Bequemlichkeit, um des äußeren Friedens willen, oder um dem Mann zu gefallen, gegen ihre innere Stimme seinen Bedürfnissen und Alltagszwecken zu willen ist, da begeht sie einen Frevel an

ihrer Menschenwürde, da deklassiert sie sich selbst zu einem Wesen zweiter Ordnung. Und die Folgen solchen Verhältnisses der Gatten wenden sich auch auf den Mann zurück. Die ihm Untergeordnete bleibt in der Gesamtheit ihres Wesens »untergeordnet«: ein halbes Kind, weltfremd, geistig genügsam, beschlossen im häuslichen Kreis, mit ihren Interessen am rein Persönlichen und Kleinen haftend. Und das ist die tragische Ironie ihres Schicksals: diese Frau, die um dem Mann zu Willen zu sein, ihre sittliche Urteilskraft und ihre intellektuellen Fähigkeiten nicht voll ausgewachsen hat, läßt der strebsame, regsame Mann auf die Länge der Jahre meist innerlich weit hinter sich zurück. Sie versorgt ihm den Alltag, aber sie hat ihm keinerlei Probleme, keine Antriebe zur Vervollkommnung, keine geistigen Anregungen zu bieten. Die Beziehung zu ihr heischt keinerlei Bemühungen von seiner Seite. So erleben wir denn oft, daß die viel gepriesene deutsche Muster-nur-Hausfrau ihrem Gatten zwar als Mutter seiner Kinder und als Quelle seines Behagens dauernd schätzenswert bleibt, daß er aber wenig daran denkt, sein höheres geistiges Leben mit ihr zu teilen. Selbst die gewöhnliche Erholung sucht er sich oft lieber allein, denn der dichte Alltagsstaub der Langenweile deckt sich über die Beziehungen und macht grau, was einst farbig und leuchtend war. Und wenn dann mit zunehmendem Bequemlichkeitsbedürfnis die echte »Ritterlichkeit« aus dem Alltag der Ehe schwindet, dann tritt auch in Schichten, wo dies der Lebenslage und Begabung der Gatten nach durchaus nicht nötig wäre, oft jener Zustand ein, über den Nietzsche das Wort gesprochen hat: »Ach diese Armut der Seele zu Zweien, ach dieser Schmutz der Seele zu Zweien, ach dies erbärmliche Behagen zu zweien! Ehe nennen sie dies alles, und sie sagen, ihre Ehen seien im Himmel geschlossen.«

Oder die andere Möglichkeit: Zeit und Schicksal reifen die Frau trotz ihrer autoritären Gebundenheit. Dann wird eines Tages ihr Wollen und Urteilen doch die Schranken durchbrechen. Dann aber ist es sehr schwer, gegenüber dem bisher an ihre Unterordnung gewöhnten Gatten den Mut der eigenen Meinung zu finden und dadurch das eheliche Gleichgewicht zu erschüttern. Wie oft haben auch edle und tapfere Frauen aus dem Konflikt zwischen dem Gebot des eigenen Gewissens und dem Gebot des Gatten keinen andern Ausweg gewußt, als sich ihm scheinbar zu fügen, es aber heimlich zu umgehen. Dem Mann tritt dann das solange latent gebliebene Eigenleben der Frau als ein fremdes, feindseliges, das eheliche Glück störendes Element entgegen. Das rückhaltlose Vertrauen schwindet, das Eheleben spaltet dann oft ein unheilbarer Bruch, und dies alles nur deshalb, weil die Frau ihr Selbst erst so spät gefunden, weil der Mann nicht gelernt

hat das Wesen an seiner Seite als gleich ihm zur »Selbstbestimmung bestimmt« zu werten.

Die modernen Frauen werten die Ehe, wie sie sein soll, d. h. die durch Neigung der Seelen und der Sinne und durch den Willen zu voller Verantwortlichkeit gestiftete Lebensgemeinschaft als das höchste Ideal menschlicher Gemeinschaft, das als ein unverrückbarer Leitstern über dem Geschlechtsleben der Kulturmenschheit steht. Sie sind, wie die Frauen aller Zeiten, bereit, ihr diejenigen Opfer zu bringen, die sie nun einmal von ihnen als Gattungswesen notwendig heischt, und die vielleicht heute für viele schwerer zu bringen sind als in früheren Zeiten, weil erst unsere Zeit den Konflikt kennt zwischen Ehe und Beruf, zwischen den besonderen Gattungsaufgaben der Frau und ihrer inneren Nötigung, mitzubauen an der überpersönlichen Kulturwelt. Allein sie möchten nun auch mündig gesprochen und vom Mann als Genossin seines Lebens geachtet werden, die gleich ihm selbstverantwortlich vor dem Antlitz der Ewigkeit steht und sich gleich ihm selbständig zu bewähren hat in der Welt. Sie verlangen das Vertrauen, daß das weibliche Geschlecht zwischen den naturgegebenen und den selbstgewählten Aufgaben ebensogut das Gleichgewicht halten lernt wie etwa das männliche Geschlecht zwischen seinen verschiedenen Pflichten und Interessen. Und sie sind überzeugt, daß nur, wo dies geschieht, die Ehe mehr sein kann als eine Institution sozialer Zweckmäßigkeit.

Es ist keine geringe Aufgabe, die eheliche Gemeinschaft durch alle Stadien eines langen Lebens von der Zeit alles verdrängender jugendlicher Leidenschaft über die Höhe des Lebens, wo neben der Liebe die Fülle der andern Mächte um die Herrschaft der Seele ringt, bis zur Neige der Tage von der erstickenden Asche des Alltags und der Gewohnheit frei zu halten. Gefahrbringender als alle Leiden und Kämpfe, die das Schicksal von außen auferlegt, mehr zu fürchten als die aus dem Ringen der Seelen entstehenden Probleme ist die unendliche Kette satter, bequemer, kampf l o s e r Alltage, in denen die Gatten einander mühelos im Besitz haben. Nur wenn bei Mann und Weib der Gehalt der Seele, der Reichtum des inneren Wesens in beständigem Wachstum bleibt, kann das heilige Feuer zarten und tiefen Empfindens immer wieder neue Nahrung finden. Nur dann können immer wieder die Stunden kommen, in denen zwischen allen irdischen Dingen der Liebesschatz aufleuchtet als eine Gewißheit des Unvergänglichen in der Menschenseele. Dazu gehört aber vor allem, daß auch die Frau eine Strebende und Werdende bleibt, sodaß sie dem Gatten ständig aus eigen erworbenen inneren Schätzen zubringen kann.

Notizen.

Daß das Problem des Irrationalen nur eine Kehrseite des Problems des absolut Rationalen, rein Logischen bildet, bezeugt am prägnantesten das neu erschienene Buch von E. Lask: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. Tübingen 1911. S. 276. Preis M. 6.—, gebd. M. 7.50. Der Verfasser geht von dem in Werken moderner Logiker so schroff herausgearbeiteten Gegensatze zwischen dem sinnlichen Sein und der unsinnlichen Geltung aus. Das erste ist Gegenstand der empirischen, die zweite — der philosophischen Erkenntnis. Beide Arten der Erkenntnis haben gleiche Struktur: Der Erkenntnisbegriff ist einheitlich. Ist der Gegenstand empirischer Erkenntnis logisch, d. h. kategorial geformt (die Kategorie selbst gehört dabei nicht mehr zum sinnlich Seienden, sondern zur Welt des unsinnlich Geltenden und bildet den Gegenstand philosophischer Erkenntnis), so muß das unsinnlich Geltende, als Gegenstand philosophischer Erkenntnis, auch logisch geformt sein. Die Form des sinnlichen Seins, die den Gegenstand philosophischen Erkennens abgibt, bildet ihrerseits für dieses letztere das Material und als solches verlangt es seine Form. Die Form der Form erforschen, die geltende Form des sinnlichen Seins als Gegenstand philosophischen Erkennens erfassen — das ist die Aufgabe der Logik der Philosophie, welche die bis jetzt nur allein anerkannte Logik der Seinswissenschaften zu ergänzen hat. Das Kategorienproblem muß von der sinnlichen Sphäre auf die unsinnliche verbreitet werden, und damit wird erst das Gebiet des Logischen wirklich schrankenlos gemacht. Die Tragweite des Begriffs der Form, der dem oberflächlichen Blick als eine unnötige Spitzfindigkeit vorkommt, wird besonders ersichtlich bei seiner Anwendung auf das Problem der nichtlogischen (z. B. ethischen oder ästhetischen) Form. Er schützt uns vor der Intellektualisierung der Ethik und der Aesthetik und erklärt dabei die Möglichkeit der Erkenntnis in diesen Gebieten. Die ethischen und ästhetischen Formen, mit denen es die philosophischen Wissenschaften zu tun haben, sind selbst nicht logisch, sondern nur von der logischen Form betroffen, was ihre Erkenntnis ermöglicht (ganz ebenso wie das nichtlogische sinnliche Material zum Gegenstande empirischer Erkenntnis wird kraft seiner logischen Betroffenheit durch die Kategorien, mit denen es die Seinslogik zu tun hat). Dies gestattet uns die Herrschaft des Logischen auf das ganze Gebiet des Denkbaren zu verbreiten, und andrerseits

schützt es uns vor dem Rationalismus, der den irrationalen Inhalt des Denkbaren selbst intellektualisiert. »Nicht Panlogismus, wohl aber Panarchie des Logos«. »Irrationalität des Materials, aber nicht Irrationalismus, Rationalität der Form, aber nicht Rationalismus.« So wird nicht nur der kantische Begriff der Form und der Kategorie in das Gebiet des Unsinnlichen übertragen, es wird auch in der Sphäre des Unsinnlichen der Gegensatz von Irrationalismus — Rationalismus aufgehoben, ganz ähnlich wie Kant es in der Sphäre des Sinnlichen mit dem Gegensatze von Sensualismus—Rationalismus getan hat. — An diesen Hauptgedanken des Buches schließen sich noch eine Menge interessanter und wichtiger Untersuchungen, Andeutungen und historischer Exkurse an. Glänzend geschrieben, zeigt das Buch eine selten zu findende Weite des Horizontes und Gedankentiefe.

S. Hessen.

Shakespeare und der deutsche Geist von Friedrich Gundolf. — Georg Bondi, Berlin 1911. Preis M. 7.50, gebd. M. 9.—.

Dieses Buch ist für uns hier in zwiefacher Hinsicht bedeutsam: seiner kulturellen und seiner philosophischen Voraussetzung nach.

Gesättigt von der erfüllenden Gegenwart eines unbedingt Gestaltenden in Leben und Kunst, hat hier ein Jünger und Gefährte hohes Schöpfertum erlebt und an der Aufnahme Shakespeares in den deutschen Geist symbolisch dargelegt. Von Stephan Georges Kreis, von dieser Gruppe höchster ästhetischer Bildung ist dieses Werk ausgegangen; es ist ebenso als Kollektivleistung zu betrachten wie die neue Shakespeareübersetzung oder wie die Polemik der Jahrbücher für die geistige Bewegung.

Allen diesen Dokumenten liegt ein neues religiöses Erlebnis und deshalb eine neue Auffassung des Kulturbegriffes zugrunde.

Alle haben den schöpferischen Menschen erlebt; dadurch bestimmt sich ihre Bewertung des Materials.

Ihre Philosophie ist wie jede Metaphysik als gedanklicher Niederschlag dieser Tatsache aufzufassen, ihr Zentralbegriff, die »Substanz«, das »Lebendige«, die »Kraft«, das »Wesen«, ist logisch nicht in jener Unbestimmtheit gelassen, welche vielfach diesem Symbol des Nur-erlebbaren eignet.

Die Substanz ist das Allgemeine, das undifferenzierte, religiös-umfassende Urerlebnis, dessen bloßen Träger das einzelne Individuum darstellt.

Solcher Offenbarungsglaube hat von je in der Historie Vorläufer seiner Haltung gesucht, hat Vergangenheit verstanden aus höchster Gegenwart.

Die Geschichte ist nicht im Stoff, sondern Bild, Gehalt; sie wird von der erlebten Kraft aus gedeutet; das romantische Postulat einer historischen Dynamik tritt an die Stelle transzendentalphilosophischer Geschichtsbetrachtung, das Wirksame im historischen Entwicklungsprozesse sind nicht mehr Ideen, sondern Kräfte; diese müssen erfühlt werden, darum wird Methode — Erlebnis. »Geschichte hat es zu tun mit dem Lebendigen. Danach was jeder für das Lebendige hält, bestimmt sich seine besondere Geschichtsauffassung und seine Methode.«

Diese Voraussetzungen ermöglichen die Ueberwindung des spiritualistischen Restes, der vielleicht in

jeder historischen Ideenlehre steckt.

Gundolf erfaßt die Konkretisierung einer schon an sich konkreten Idee im Kulturbewußtsein Deutschlands.

Den verschiedenen Reihen dieses Kulturbewußtseins oder Geistes gemäß wird Shakespeare reliziert als Stoff, als Form und als Gehalt.

Bald daneben herlaufend, bald damit verschränkt, bewegt sich ein zweiter Grundgedanke durch das Werk: die Antinomie von Denken und Leben.

Der Verwandtschaftsgrad dieser neuen an Bergson bereicherten Geschichtsauffassung mit Hegels Art geschichtsphilosophischer Betrachtung wird verdeutlicht durch die Stellung beider zu Kant und zum Empirismus. Hegel bleibt stets das Bewußtsein, daß er wissenschaftlich das Leben nur im Begriff zu fassen vermag, während Gundolf sich emporarbeitend aus dem reichbebauten Flachland hundertjähriger Empirie, hingewandt zu künstlerischem Schaffen, lebende Gestalt als Historiker in ihrem Leben wiedergeben möchte. M. P.

Vor fast vier Jahrzehnten ist der erste Band von Sigwarts »Logik« erschienen, und fünf Jahre darauf folgte ihm der zweite nach. Die Jahre 1889 und 1893 brachten dann eine neue Bearbeitung, so daß zwischen dem ersten Bande der ersten und dem zweiten Bande der zweiten Auflage zwanzig Jahre liegen. Die späteren Auflagen kamen schneller hintereinander. Die dritte, die Sigwart selbst nicht mehr fertig stellen konnte, erschien nach seinem Tode (1905), und nun ist bereits wieder eine neue Auflage des umfangreichen Werkes notwendig geworden. Das ist ein ungemein erfreuliches Zeichen für die Lebenskraft dieses Systems, dessen Grundgedanken vor mehr als einem Menschenalter abgeschlossen vorlagen. Ist die logische Wissenschaft unterdessen auch gewiß nicht stehen geblieben, so konnte Sigwarts Werk doch bisher von keiner Gesamtdarstellung der Logik übertroffen werden. Nur Lotzes Logik steht ebenbürtig neben ihm und dringt in den erkenntnistheoretischen Teilen noch viel mehr in die Tiefe. Von den Versuchen, »die Logik unter dem Gesichtspunkte der Methodenlehre zu gestalten, und sie dadurch in lebendige Beziehung zu den wissenschaftlichen Aufgaben der Gegenwart zu setzen«, hat jedoch kein späterer in seiner Totalität das Buch von Sigwart erreicht.

Die vierte Auflage ist ebenso wie die dritte von Heinrich Maier besorgt, der Sigwarts Schüler war und ihm auch persönlich nahe stand. Er hat den Text vollständig unverändert gelassen. Nur äußere Versehen sind verbessert. So mußte es sein. Ein anderes Verfahren war gegenüber einem in sich so geschlossenen Werke, das überall die ausgeprägte Eigenart seines Verfassers zur Schau trägt, nicht möglich. Die Anmerkungen allein sind verändert und vermehrt. Die neu hinzugefügten sollen besonders auf die seit Sigwarts Tode erschienene Literatur hinweisen, und auch die alten von Sigwart selbst herrührenden Anmerkungen haben nur insoweit Ergänzungen erfahren, »als dies durch den veränderten Stand der Literatur dringend gefordert war«. Wie weit der Herausgeber bei der Auswahl der neueren Literatur das Richtige getroffen hat, darüber wird sich natürlich streiten lassen. Manche Schrift ist genannt, die wohl

längst vergessen sein wird, wenn Sigwarts Werk noch lebt, und manche andere Arbeit kann man vermissen. Aber es war hier gewiß nicht leicht, die Grenze zwischen Bedeutendem und Unbedeutendem zu ziehen. Die Meinungen über die wichtigsten logischen Fragen sind ja heute im Fluß, und es wird vermutlich noch recht lange dauern, bis auch nur in den Grundansichten eine Uebereinstimmung erzielt ist. Die Hauptsache bleibt, daß wir Sigwarts Text unverändert besitzen. Wer sich gründlich in die Probleme der Methodenlehre hinein arbeiten will, kann nichts Besseres tun, als dieses Werk zur Hand zu nehmen. Besonders der zweite Band bietet eine Fülle von anregenden Gesichtspunkten und einen Reichtum tief dringender Erörterungen. Ein großer Teil der methodologischen Arbeiten unserer Zeit hat an Sigwart angeknüpft, und die neueren Forschungen haben seine Methodologie gewiß noch nicht überflüssig gemacht.

Auf den Inhalt des Werkes selbst einzugehen, hat diese Anzeige keine Veranlassung. Das Buch bietet wie gesagt in der neuen Auflage nichts, was prinzipiell neu wäre, und will es auch nicht. Schon die erste Gestaltung enthielt alles Wesentliche. Nur von dem zweiten Band der zweiten Auflage kann man sagen, daß er Neues in bezug auf einige Probleme der Psychologie und der Geschichte gebracht hat. Das Werk gehört, obwohl es noch ganz lebendig ist, doch schon der Geschichte an, d. h. es hat in ihr seinen dauernden Platz. Sollte es kritisch betrachtet werden, so würden prinzipielle Bedenken sich hauptsächlich gegen die allgemeine Grundlegung des ersten Bandes zu richten haben. Das Verhältnis der Logik zur Psychologie kann wohl nicht mehr so festgehalten werden, wie Sigwart es dargestellt hat, und auch die damit zusammenhängende Art, wie Sigwart die Logik als normative Wissenschaft bestimmt, wird nicht unangefochten bleiben. Logische Normen lassen sich nur auf dem Boden einer Wertlehre begründen, nicht, wie in einer technischen Disziplin, auf eine Seinswissenschaft stützen, die die Psychologie immer bleiben muß. Doch hat Sigwart in den Einzelausführungen so viel Richtiges getroffen, daß diese ihren Wert behalten auch für den, der eine andere Auffassung der prinzipiellen Grundlage vertritt. Man kann es unter diesen Umständen fast bedauern, daß Sigwart in der dritten Auflage sich polemisch gegen Husserl gewendet hat. Die Anmerkung, in der er dies tut, wird den Einwänden Husserls gewiß nicht gerecht. In der Richtung der Gedanken, die Sigwart als »Mythologie« kurz abtut, d. h. in dem Versuch, die logischen Gebilde von den realen psychischen Vorgängen abzulösen, ein Versuch, der schon vor Husserl gemacht und nach ihm in anderer Weise unternommen worden ist, liegt wohl die Zukunft der Logik, und jeder Gedanke an Mythologie muß schwinden, sobald wir uns entschließen, das Logische als ein selbständiges Reich des »Sinnes« anzuerkennen, der gilt, ohne sein zu müssen. Doch beziehen sich diese Fragen auf das, was man im engeren Sinne Erkenntnistheorie oder transzendentale Logik nennt, und besonders die wertvollen methodologischen Untersuchungen, in denen Sigwart ja selbst den Schwerpunkt seines Buches sieht, bleiben durch derartige Diskussionen fast ganz unberührt. So wird Sigwarts

Werk auch weiterhin den anregenden und belebenden Einfluß auf die Methodologie ausüben, den es bisher gehabt hat. Jedenfalls zählt es zu den Werken, die jeder kennen muß, der in den Fragen der Methodologie überhaupt mitreden will. R.

Am 19. Mai sind 150 Jahre vergangen, seit Johann Gottlieb Fichte das Licht der Welt erblickte. Der »Logos« hat ganz besondere Veranlassung, dieses Tages zu gedenken, denn Fichte ist einer der Hauptvertreter der Philosophie der Kultur gewesen, die diese Zeitschrift pflegen will, ja, er kann geradezu als Begründer der modernen Kulturphilosophie angesehen werden. Von der Zeit an, in der er zu selbständigem Denken erwachte, beseelte ihn das lebhafteste Interesse für die Probleme der ihn umgebenden Kulturwelt, und erst als er bei Kant eine Philosophie entdeckte, mit der auch der handelnde Kulturmensch leben kann, begann das philosophische Nachdenken über die Welt ihn wirklich zu interessieren. Sein ganzes Leben ist dann der Aufgabe gewidmet gewesen, mit Hülfe der allgemeinsten philosophischen Prinzipien die Probleme der individuellen geschichtlichen Wirklichkeit zu durchdringen und so das Zeitliche mit dem Ewigen zu verbinden. Wie nur bei wenigen Denkern geht bei ihm der Sinn für die abstraktesten Gedanken mit dem Interesse an den brennenden Fragen des Tages Hand in Hand. Ja, bei manchem seiner Werke gewinnt man den Eindruck: nur um das reale Kulturleben verstehen und beurteilen zu können, das ihn unmittelbar umgab, hat er seine idealistischen Spekulationen angestellt, die so weltfremd anmuten. Vor Allem von Kants »Kritik der praktischen Vernunft« ergriffen, verstand er es, die Philosophie in ganz eminentem Sinne »praktisch« zu machen. Dies ist wohl auch der Hauptgrund, weshalb sich ihm seit einiger Zeit wieder das Interesse weiterer Kreise in immer höherem Maße zuwendet. Nur solange die sogenannte »naturwissenschaftliche Weltanschauung« herrschend war, konnte man glauben, diesen Denker, der für die Geschichtsphilosophie bahnbrechend gewesen ist, der einen heute noch lebendigen ethischen Sozialismus geschaffen hat, der das Problem der Nationalität und manches andere Kulturproblem so tief erfaßte wie keiner vor ihm, im Sinne jener billigen »Witze« abtun zu dürfen, in denen schon zu Lebzeiten Fichtes Nikolai sein Licht leuchten ließ. Schrieb doch ein viel genannter Germanist, für den der Verfasser der »Reden an die deutsche Nation« wohl nicht zur Geschichte der deutschen »Literatur« gehörte, noch vor kaum einem Menschenalter: Fichte verachtete die Sinnenwelt in dem Grade, daß er ihr überhaupt die Wirklichkeit absprach! Tatsächlich besaß Fichte einen so ausgeprägten Sinn für die irdische Wirklichkeit, wie wenige Philosophen. Gewiß blickte er immer von Neuem zu den unsinnlichen Ideen auf, aber er tat es, damit sie als Leitsterne ihm leuchten sollten auf den Wegen, die er festen Schrittes in der Sinnenwelt ging. Heute wissen denn auch wohl die Meisten, daß der Bauernsohn aus Rammenau alles andere als ein weltfremder Phantast war. Unter den größten deutschen Denkern hat er wieder seinen gesicherten Platz im Bewußtsein der Zeit.

Man muß es unter diesen Um-

ständen mit besonderer Freude begrüßen, daß seit Kurzem der größte Teil von Fichtes Werken auch weiteren Kreisen wieder leicht zugänglich gemacht ist. Die einzige Gesamtausgabe in elf Bänden war längst vergriffen und ließ außerdem auch inhaltlich recht viel zu wünschen übrig. Zu einer neuen Sammlung, die alle Werke Fichtes enthält, ist es leider auch jetzt noch nicht gekommen, sie bleibt eine Ehrenschuld der deutschen Nation, die hoffentlich recht bald eingelöst wird. Aber wir haben vorläufig wenigstens eine reiche »Auswahl« erhalten, die das, was sie an Vollständigkeit vermissen läßt, durch Sorgfalt und Gründlichkeit ersetzt, und durch die für die zukünftige Gesamtausgabe schon eine sehr wesentliche Vorarbeit getan ist. Fritz Medicus hat sich der großen Mühe unterzogen, uns einwandfreie Texte aller Hauptwerke und der wichtigsten kleineren Schriften Fichtes zu geben. In wenigen Jahren sind von ihm sechs starke Bände vorgelegt, für die jeder, dem die deutsche Philosophie am Herzen liegt, ihm den größten Dank schuldig ist. Auf Einzelheiten dieser selbstlosen und treuen Arbeit einzugehen, ist hier nicht der Ort. Wir wollen nur wünschen, daß Fichtes Schriften, von denen die meisten auch in Einzelausgaben bezogen werden können, jetzt wieder fleißig gelesen werden. Darin wird ihr Herausgeber seinen besten Lohn finden. Freilich sollen wir heute gewiß nicht »Fichteaner« werden, so wenig wir Hegelianer oder Kantianer sein, oder die Lehren irgend eines anderen Denkers der Vergangenheit als endgültige Wahrheiten hinstellen dürfen. Dogmatische Restaurationsversuche haben für unsere Zeit, die vorwärts will, keinen Wert. Aber kennen sollen wir das, was die Vergangenheit Großes geleistet hat, damit wir nicht hinter ihr zurückbleiben, und gerade Fichte hat noch viel zu sagen, was auch unsere Zeit angeht.

Als Muster einer unbefangenen und freien Würdigung, die bei aller Verehrung für den großen Menschen und Denker sich das Recht des eigenen Urteils nicht nehmen läßt, kann die »Einleitung« gelten, die Medicus seiner Fichte-Ausgabe vorangestellt hat. Sie ist eine tiefdringende und eigenartige Arbeit von erheblichem wissenschaftlichem Wert, mit der Medicus sein eigenes Buch über Fichte vom Jahre 1905 noch übertroffen hat. Auf 180 großen und inhaltreichen Seiten stellt er Fichtes Leben und seine geistige Entwicklung dar. Die Biographie wird auch dem, der die Literatur gut zu kennen glaubt, manches Neue sagen. Sie ist bei aller Knappheit das vollständigste und zuverlässigste Bild von Fichtes Leben, das wir besitzen, und sie findet in ihrer herben Schlichtheit die glücklichste Form, in der dieser nicht immer liebenswürdige, aber stets imposante Charakter darzustellen ist. Auch die Analysen der Werke und die Ausführungen über die Beziehungen Fichtes zu anderen Denkern werden Jedem, selbst wenn er nicht Allem zustimmen kann, die reichste Belehrung und Anregung bieten. Bedauern muß man nur, daß nicht auch diese Einleitung als besonderes Buch erschienen ist. Ihr Inhalt geht weit über den einer bloßen »Einleitung« hinaus. Sie gehört zu den wertvollsten Stücken der gesamten Fichteliteratur.

t.

Systematische Methode.

Von

Nicolai Hartmann (Marburg a. L.).

Wo man von systematischer Methode spricht, da melden sich zwei Mißverständnisse. Das eine liegt im Begriff des Systems, das andere in dem der Methode.

Es gibt heute, so gut wie vor Zeiten, ein schweres Bedenken gegen alle philosophische Systematik: in ihr werde das freie Schaffen des Gedankens unterbunden, die Denkarbeit in feste, willkürliche Grenzen gezwängt; denn »System« bedeute Stillstellung, Festlegung, Fesselung. Systematisches Denken ist dann nahezu Künstelei. Wo vollends der Systemanspruch so weit geht, daß auch die Methode des Denkens von ihm beschlagnahmt und in die unverrückbare Form einer »systematischen Methode« geprägt wird, da gibt es dann überhaupt kein Fortschreiten, keine Lebendigkeit mehr, weil eben alles von Hause aus einförmig auf einen Leisten geschlagen wird.

Darin liegt dann bereits das zweite Bedenken, das gegen die Methodenfixierung überhaupt. Methode muß beweglich, veränderlich sein, um mit sachlicher Schärfe arbeiten zu können. Sie muß, wo sie hundert verschiedenen Problemen gegenübersteht, auch hundert verschiedene Formen annehmen. Denn Methode und Inhalt sind nicht indifferent zu einander. Jeder besondere Inhalt verlangt eine Besonderung der Methode. Wie also kann man einen Methodentypus vorzeichnen wollen, während doch alle philosophische Leistungsfähigkeit der Methode in ihrer Dehnbarkeit und Anpassungskraft liegen muß? Besonders schwer aber fällt solch ein Vorwurf ins Gewicht, wo man diesen Methodentypus noch dazu auf einen bestimmten Systemtypus zuschneiden will; so daß systematische Methode dann nichts anderes ist als eine Zensurinstanz, die ins System nichts einläßt, was nicht vorerst »systematisch« zugestutzt ist.

Im Bereich ernsthafter philosophischer Forschung nun ist solchen Bedenken leicht zu begegnen. Hier kann weder System noch Methode jemals vorschreibende, normative Bedeutung haben. Wo aber eine solche aufkommt, wird das Denken unrettbar dogmatisch. Im Lichte kritischer Besinnung gibt es kein System als Ausgangspunkt, sondern nur als Ziel, als Desiderat. System ist kein Anfang, sondern ein Ende für die philosophische Erkenntnis. Dieses Ende ist nie da, nie fertig; denn philosophische Erkenntnis ist nie fertig. System bezeichnet die ideale Totalität dieser Erkenntnis. Seine methodische Bedeutung für die Behandlung einzelner Probleme kann daher unmöglich eine unterbindende sein; denn sie besteht nur in der Beziehung auf die ideale Endabsicht der Erkenntnis. So kann denn keine Rede davon sein, daß ein bestimmtes, beschränktes System der Methodenbildung vorausginge und sie illegitimer Weise beeinflußte. In dem, was rechtmäßig unter systematischer Methode verstanden werden muß und darf, handelt es sich überhaupt um kein »bestimmtes« System, sondern nur um die Tendenz zur Systembildung überhaupt. Und das antizipierende Bild, das man sich von dieser macht, muß notwendig selbst in einem Entwicklungsprozeß begriffen sein, sich im Fortschritt der Erkenntnis von Stufe zu Stufe verschieben und erweitern. System bedeutet keine gegebene Systatik, sondern das Suchen nach ihr, die Systasis.

Ganz ähnliches gilt von der Methode. An ihr ist es aber weniger leicht einzusehen. Methode ist offenbar nicht ein Ende und Ziel der Philosophie, sondern ein Anfang, eine Voraussetzung, richtiger ein das Ganze durchziehender und es Schritt für Schritt mit bedingender Leitfaden. Sie muß also schon die Anfänge philosophischen Denkens beherrschen. Wo überhaupt Probleme behandelt werden, da liegt in eben dieser »Behandlung« schon Methode vor. Methode ist also zunächst dem Verdacht vorgefaßter Bestimmtheit und Beschränktheit viel mehr ausgesetzt als das System.

Dagegen ist folgendes zu sagen. Es ist ein anderes, eine Methode anwenden, ein anderes, sie erkennen. Freilich muß die Methode dort, wo sie angewandt wird, schon vorhanden sein; ihre Anwendung ist ihr Funktionieren. Es ist aber nicht nötig, daß diejenige Erkenntnis, welche sie anwendet, und in welcher sie folglich funktioniert, auch ein Bewußtsein dieser Anwendung und dieses Funktionierens — und folglich der »Methode als solcher« habe. Das Vorhandensein und das Wirken einer Methode ist also nicht davon abhängig, ob auch ein Methodenbewußtsein vorhanden ist oder nicht. So sind z. B. die Schlußmethoden der formalen Logik schlechthin in allem Denken vorhanden. Aber nicht alles Denken weiß um dieses Vor-

handensein; und wenn es darum weiß, so wird es dadurch im allgemeinen um nichts methodischer.

Das Interessante ist nun, daß es so im Grunde mit aller Methode steht. Dem Historiker der Philosophie ist das ein wohlbekannter Sachverhalt. Wenn man z. B. allein in Betracht zieht, mit wieviel Methodik schon die Vorsokratiker arbeiten, und wie gänzlich es andrerseits bei ihnen noch an Reflexion auf das eigene Verfahren fehlt, so liegt das Faktum latent wirksamer Methode klar zutage. Wenn man aber sieht, wie Platon und Aristoteles aus ihnen diese immanenten Methodenmomente ans Licht ziehen, so begreift man auch, warum es so sein muß, warum Inhaltserkenntnis der Methodenerkenntnis vorangehen muß. Denn ohne den Vorgang rein inhaltlich gesinnter Naturphilosophie, d. h. ohne die zunächst naive und unbewußte Anwendung der Methode hätten die Späteren eben gar nicht auf sie kommen können. Methodenforschung setzt Methodenerfahrung voraus. Ja man muß selbst mit einer Methode gearbeitet haben, um sie überhaupt ermessen zu können. Eine Methode vor dem Gebrauch gleichsam a priori konstruieren, ist nicht nur verkehrt, sondern auch unmöglich. Es kommt nicht vor, weil es nicht vorkommen kann. Wer es zu tun meint, täuscht sich über die Quellen seiner Einsicht. Nur der Anwendung kann man die Methode entnehmen, ablernen.

Die Apriorität der Methode dagegen hat einen ganz anderen Sinn. Diese bedeutet nichts als ihr notwendiges Vorhandensein als »Bedingung« in aller Anwendung, d. h. in aller Erkenntnis, nicht aber das Bewußtsein dieses Vorhandenseins. Die Erkenntnismethode ist die erste aller Bedingungen; die sie begreifende Methodenerkenntnis aber ist die späteste aller Erkenntnisse.

So ist es denn bei kritischer Besinnung ganz unmöglich, daß unter dem Schlagwort der Methode dem Gang der philosophischen Forschung willkürliche, vorgefaßte Gesichtspunkte aufgedrängt würden. Auch kann durch logische Bestimmung eine Methode nicht starr und unbiegsam gemacht werden. Die Bestimmung betrifft ja notwendigerweise zunächst nur solche Entwicklungsphasen der Methode, deren Anwendung bereits als Faktum vorliegt. Sofern aber Methodenforschung vorausblicken und Antizipationen machen will, kann sie das auch nur auf Grund inhaltlich vorausschauender Problemstellung tun. Inhaltliches Vorausschauen und Vorwegnehmen ist aber selbst wiederum ein Beschreiten von noch unerkannten und unerforschten Erkenntniswegen, es zeugt also vom Vorhandensein noch unerkannter und gleichwohl wirksamer Methode. Man bezeichnet es daher mit Recht als Sache der Konzeption und der besonderen Begabung.

Die nachstehende Untersuchung will sich somit nicht im entferntesten anheischig machen, eine neue methodus philosophandi zu konstruieren und anzuempfehlen, sondern vielmehr nur über eine alte, vielbewährte Rechenschaft geben. Nicht als ob diese alte Methode, oder vielmehr diese alten Methoden, nicht schon vielfach Rechenschaft von sich abgelegt hätten. Sie haben das in manchen Punkten so gründlich getan, daß einem wenig Neues zu sagen bleibt und man am besten tut, die alten, klassischen Formulierungen unangetastet an ihrem Platze zu lassen. Aber es gibt andere, ebenso fragwürdige Punkte in ihnen, die noch durchaus der Aufhellung bedürfen. Und überhaupt darf man sich philosophische Methodik nicht so einfach vorstellen, wie der Adept des auf ihr stehenden Systems sie sich wohl denken mag; sie ist nicht mit einem Schlage ausschöpfbar, auch wohl nicht mit einer beschränkten Reihe von Untersuchungen. Sie tut vielmehr in sich wieder und wieder neue Tiefen auf, und hinter jedem ihrer Probleme sieht man ein neues, schwereres auftauchen.

So hat es denn Sinn, unbekümmert um Wert oder Unwert der Traditionen, sich zunächst an die von altersher bewährten Methodentypen zu halten. Der Zweck der Untersuchung geht dabei letzterdings auf das Systeminteresse, d. h. auf die Klarstellung dessen, wie viel systematischer Charakter in den fraglichen Methoden selbst enthalten ist, nämlich wie weit sie miteinander zusammenhängen, einander ergänzen und bedingen, kurz ein System der Methoden bilden; dann aber auch darauf, wie weit sie in diesem ihrem Zusammenhang auf das ideale System der Philosophie hinarbeiten. Das exemplum crucis der ersteren Frage liegt im Gebiet der deskriptiven, das der letzteren im Gebiet der dialektischen Methode. Diese beiden Methoden nun sind einander entgegengesetzt und ohne direkte Berührungspunkte. Die vermittelnde Zentralstellung zwischen ihnen nimmt die transzendentale Methode ein. Von ihr aus erst werden die andern beiden faßbar. Sie markiert den natürlichen Ausgangspunkt.

I. Transzendentale Methode.

Begriff und Terminus des Transzendentalen ist für unser heutiges philosophisches Bewußtsein unlöslich an die Philosophie Kants gebunden, findet in ihr seinen historischen Ursprung wie seine systematische Begründung. Trotz dieser Festlegung aber schwankte sein Begriff im Laufe des XIX. Jahrhunderts. Er war zu eng verknüpft mit der großen Streitfrage von Idealismus und Realismus, auf die Kant selbst ihn bezogen hatte. Kants eigenes langjähriges Ringen mit diesem Problem, dessen unreife Entwicklungsphasen in seinen Werken neben den reifen Formulierungen stehen geblieben waren,

machten es möglich, daß man eine Zeitlang den logischen Sachverhalt auf den Kopf stellen und ihm die der Kantischen Denkweise entgegengesetzte Betonung verleihen konnte. Man übersah, daß Kant nicht das Transzendentale durch den Idealismus, sondern vielmehr ausdrücklich den Idealismus durch das Transzendentale hatte charakterisiert wissen wollen. Seine klare Abgrenzung des eigenen Standpunktes gegen den alles empirischen, psychologischen, metaphysischen und subjektiven Idealismus konnte vergessen werden in einem Zeitalter, dessen erstes Interesse immer noch auf das Subjekt gerichtet war. Dann mußte man unter dem Transzendentalen notwendig eine subjektive Charakteristik der Erkenntnis und ihres Gegenstandes verstehen. Diejenige Methode aber, die mit diesem Begriff operierte, mußte darauf ausgehen, das Objekt in subjektiven Prinzipien zu begründen.

Kant dagegen kam es darauf an, die Prinzipien in ihrem logischen Charakter, als die »Bedingungen der Möglichkeit« sowohl der Erfahrung als auch des Gegenstandes der Erfahrung zu durchschauen. In diesem bedingenden Verhältnis der Prinzipien zum Gegenstande, der sich auf ihnen gründet, haben wir den Grundcharakter des Transzendentalen. Transzendental ist eben ein Prinzip, sofern es die Bedingung der Möglichkeit von etwas Wirklichem ist. Und transzendentale Methode ist dann dasjenige Verfahren, nach welchem man, von der Wirklichkeit des Gegenstandes ausgehend, die Bedingungen seiner Möglichkeit erschließt. Es ist das bleibende Verdienst Hermann Cohens, diesen eigentlichen Sinn des Transzendentalen wieder zu Ehren gebracht und die nach ihm benannte Methode fruchtbar gemacht zu haben.

In diesem Verstande aber ist transzendentale Methode keineswegs bloß der Kantischen Philosophie zu entnehmen. Sie ist vielmehr ein ewiges, weil unvermeidliches Element alles philosophischen Denkens und in gewissem Sinne jeder Philosophie abzulernen. Denn sie ist im Grunde die Methode alles Prinzipiensetzens, und damit aller prinzipiellen Gegenstandserkenntnis. Alle Philosophie nämlich sucht nach Prinzipien für die Begründung eines noch problemhaften Gegenstandes. Der Gegenstand — worin er auch bestehen mag — ist eben für die philosophische Ueberlegung zunächst ein noch Unverstandenes, ein Etwas, das der Bestimmtheit entbehrt und voller Rätsel dasteht: er ist »Problem«. Soll er mehr werden als das, so muß die Vernunft sich Rechenschaft geben über dieses Unverstandene in ihm. Ein solches Rechenschaft-Geben (Platon) ist aber nur vollziehbar, indem man Prinzipien »zugrundelegt«, aus denen heraus man ihn bestimmt, erklärt, definiert, kurz ihn als notwendig verstehen lernt.

Dieses Zugrundelegen wiederum hat sein Wesentliches darin, daß es den Prinzipien zunächst keine volle Sicherheit gewährt, sondern sie bloß annahmeweise, »hypothetisch« voraussetzt, sie also vor ihrer gesicherten Erkenntnis antizipiert. Daher führte der erste Versuch, diese Urmethode der Philosophie erkenntnistheoretisch zu fixieren, zum Begriff der »Hypothesis«. Die Entdeckung dieses notwendig hypothetischen Charakters aller Prinzipienbildung ist der Grundpfeiler der Platonischen Philosophie.

Worauf beruht aber dieser notwendig hypothetische Charakter? Er weist offenbar hin auf eine eigentümliche und unvermeidliche Bedingtheit, die den philosophischen Prinzipien selbst anhaftet. Dann muß sich aber die gesetzliche Relation zwischen dem Bedingten und seiner Bedingung herstellen lassen, und das Prinzip selbst erweist sich als ein Relationsbegriff.

So steht es in aller philosophischen Schlußweise tatsächlich. Das Prinzip ist für die philosophische Einsicht als solche — die ratio cognoscendi — abhängig vom Gegenstandsproblem, »für« welches es gesetzt wird: Die Hypothesis muß mit dem Gegenstande »übereinstimmen«, d. h. sie muß das erfüllen, wozu sie erdacht ist, ihn begründen, sein Grund sein. Oder wie Kant sagt: die Kategorie muß »anwendbar auf Anschauung« sein. Darin liegt das Kriterium ihrer Richtigkeit. Da aber in der Herstellung des »richtigen« Zusammenhangs hier nicht weniger als alles liegt, so besteht offenbar der ganze Sinn des Prinzips in dieser seiner Korrelation mit dem Gegenstande. Außerhalb ihrer kann es keinen Sinn haben. Kategorien haben nur Geltung »für« empirischen Gebrauch. Die Hypothesis wird bedeutungslos ohne ihre Uebereinstimmung mit den Dingen. In dieser Uebereinstimmung wurzelt die einst so heiß umstrittene »Teilhabe der Dinge an den Ideen«. Es ist dasjenige Grundverhältnis, für welches Fichte den bündigen Ausdruck der Korrelation von »Prinzip und Prinzipiat« prägte.

Prinzip und Gegenstand bilden somit eine unvermeidliche Dualität. Sie können niemals in eins zusammenfallen, denn ihr ganzer Sinn ist die Beziehung aufeinander. Beziehung aber setzt Distanz voraus. Sie ist nur möglich zwischen Verschiedenem und gleichsam Auseinandergespanntem. Dennoch bedeutet diese Dualität keineswegs einen ursprünglichen Dualismus; sie macht aus der Philosophie keine Zweiweltentheorie. Prinzip und Gegenstand bilden nicht jedes für sich eine gesonderte Welt, die sich etwa erst nachträglich durch Beziehung und Uebereinstimmung vereinigen ließe, deren Kluft zu überbrücken dann also die Aufgabe der Philosophie wäre. Denn es gibt gar keine Sphäre der Prinzipien allein, kein Reich der für sich seienden Ideen,

keinen κόσμος νοητός im Sinne eines beziehungslosen Absoluten. Die Ideen sind vielmehr nur »in den Dingen«, die Prinzipien sind Prinzipien des Gegenstandes und nur »für« den Gegenstand; sie sind seine Gesetze, seine Seinsformen. Deswegen gibt es auch keine an sich gegebene Welt der Dinge, keine bestimmten, in gesetzmäßiger Ordnung entstehenden und vergehenden Gegenstände, die diese ihre Bestimmtheit und Gesetzmäßigkeit nicht von etwas anderem, Undinglichem her hätten. Dieses andere können aber nur Prinzipien sein. Gegenstände sind also ebensosehr nur »durch« Prinzipien, als Prinzipien nur »für« Gegenstände.

In der Dualität von Prinzip und Gegenstand sind hiernach beide Glieder unselbständig, beide nur in bezug aufeinander. Sie bilden durchaus zusammen nur »eine« Welt. Diese eine Welt aber ist in sich nicht strukturlos, sie gliedert sich vielmehr in sehr charakteristischer Weise als durchgehende, logische Grundkorrelation, in welcher, wie in allen echten Korrelationen, die Einheit der Beziehung logisch früher ist als die Zweiheit der bezogenen Glieder. Die Polarität von Prinzip und Gegenstand ist eben eine in sich einheitliche logische Struktur, die aber gerade deshalb, weil sie überhaupt Struktur ist, zugleich einen Ansatz zur Mannigfaltigkeit enthalten muß. Dieser Ansatz liegt in der Zweiheit der Pole vor; und er erweist sich sogleich als höchst fruchtbar, indem er von vornherein ein Doppelverhältnis, eine doppelte Beziehung involviert.

Die erste Beziehung liegt im logischen Grundverhältnis. In diesem sind die Prinzipien das Bedingende, der Gegenstand das Bedingte. Die Prinzipien sind die notwendigen Voraussetzungen des Gegenstandes. Sie sind ihm gegenüber das logisch Frühere, das a priori. In diesem Bedingungsein liegt der transzendentale Sinn des a priori — im Unterschied von allem metaphysischen und psychologischen Sinn. Nicht darauf kommt es hier an, was früher zur Einsicht gelangt, sondern allein darauf, welches inhaltlich das andere bedingt. Nicht irgendein Verhältnis des Denkens zum Sein wird hierdurch festgelegt, wie etwa daß der Gegenstand ein Sein bedeute, die Prinzipien aber im Denken zu suchen wären. Denken und Sein sind vielmehr hier indifferent geworden. Das ist es, was man seit altersher mit der Identität von Denken und Sein hat ausdrücken wollen. Gerade auf die Prinzipien trifft diese Identität zu, während sie auf den Gegenstand nicht zutrifft. Erfahrung und Gegenstand der Erfahrung sind nicht identisch; denn alle Erfahrung ist begrenzt und tendiert immerfort über diese ihre Begrenztheit hinaus, der Gegenstand der Erfahrung aber ist für sie ein unendliches Ideal, eine ewige Aufgabe, ein »x«, dessen Schwergewicht — nämlich seine Totalität — allemal über

die jeweilige Erfahrungsgrenze hinausliegt. Nur die Prinzipien können und müssen identisch für Sein und Denken sein; sie müssen, indem sie die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind, dennoch, wie Kant sagt, »zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung« sein. Nur so kann es Gegenstandserkenntnis überhaupt geben. Aus diesem Grunde aber müssen die Prinzipien von vornherein auch einen Seinscharakter haben. Das Bedingungsein ist auch ein Sein, und zwar »erst recht ein Sein«. Wenn schon der Gegenstand ein Sein bedeutet, wie viel mehr also die Bedingung, durch welche er »ist«. Das ist der unverlierbare Sinn des Platonischen ὄντως ὄν.

Diesem logischen Grund- oder Seinsverhältnis, das man kurz mit dem alten Ausdruck der ratio essendi bezeichnen kann (wohl zu unterscheiden von aller unkritischen Nebenbedeutung derselben), tritt nun aber eine zweite Beziehung zwischen Prinzip und Gegenstand gegenüber, welche den Gang der philosophischen Erkenntnis, die ratio cognoscendi, zum Ausdruck bringt, und welche in einem sehr bestimmten Sinn die genaue Umkehrung der ersteren ist. Für die philosophische Einsicht nämlich ist das a priori niemals unmittelbar gegeben, sondern immer nur gesucht. Gegeben ist bloß der Gegenstand, aber auch nicht »als Gegenstand«, d. h. nicht mit denjenigen Bestimmungen, die ihn erst zum Gegenstand machen, sondern nur in Form einer Antizipation, als »Problem«. Um vom Problem zum bestimmten Gegenstande zu gelangen, muß man dasjenige finden, was an ihm die Rolle des Bestimmenden spielt. Dieses liegt allemal in den Gesetzen oder Prinzipien. Man muß also zunächst nach den Prinzipien suchen. Dieses Suchen wiederum kann in nichts anderem als einer schließenden Methode liegen. Es muß vom Gegenstandsproblem aus auf die Bedingungen des Gegenstandes geschlossen werden. Weil aber der das Problem bildende Gegenstand das logisch Spätere, seine Bedingungen aber das logisch Frühere sind, so ist diese ganze Methodik offenbar ein Rückschluß. Das in seinslogischer Hinsicht Frühere ist eben zugleich das für den Erkenntnisweg Spätere.

In solch einem Rückschließen geht alles Suchen nach den Prinzipien vor sich, in ihm besteht das Wesen der transzendentalen Methode. Eben deswegen ist sie auch »hypothetische Methode«, denn die rückerschlossenen Bedingungen müssen durchaus zunächst bloße Annahmen sein, deren Richtigkeit sich erst aus ihrer Leistung für die Bestimmung des Gegenstandes ergeben kann. Hier findet also etwas allem sonstigen Schlußverfahren Unvergleichbares und sachlich Entgegengesetztes statt.

Schließendes Verfahren geht sonst immer von allgemeinen Ober-

sätzen aus, die dann eben bereits die Geltung von Prinzipien haben müssen, und langt erst im Resultat beim Besonderen, oder gar beim Einzelfall (Gegenstand) an. Es subsumiert den Gegenstand unter das Prinzip, über dessen Gewißheit aber keinerlei Auskunft mehr gegeben wird. Die Obersätze sind für den subsumierenden Schluß unbeweisbar. Er kann nur beweisen, was unterhalb der Prinzipien liegt, und zwar nur unter Voraussetzung ihrer Richtigkeit. Die allgemeine Richtung des Schließens ist also die absteigende: »Ableitung«, »Deduktion«.

Hier dagegen im transzendentalen Schluß kehrt sich die Ordnung der Dinge um. Es handelt sich ja um den Schluß auf die Prinzipien. Ein solcher muß notwendig aufsteigende Richtung haben. Platon bezeichnete daher mit Recht die methodische Richtung der Hypothesis als Anabasis. Und die späteren Neuplatoniker haben ausdrücklich die »hypothetische Methode« der »apodeiktischen« als ihr Gegenstück zugeordnet, auf welches sie als auf ihre notwendige Ergänzung immer angewiesen bleibt. In dieser Entgegengesetztheit der Richtungen und dieser gleichzeitigen Durchdringung beider findet sich deutlich der Gedanke eines Systems der Methoden angelegt, innerhalb dessen aber die hypothetische, als die der rückschließenden Prinzipienforschung, die eigentlich philosophische Methode bildet.

Die beiden Beziehungen zwischen Prinzip und Gegenstand bilden also eine unlösliche Korrelation. Wie Prinzip und Gegenstand selbst in ihrer unvermeidlichen Dualität die Pole einer einheitlichen Seinssphäre sind, so ist auch das Widerspiel der beiden Beziehungen zwischen diesen Polen im Grunde nur der doppelseitige Ausdruck einer und derselben Zusammengehörigkeit. Die methodologische Richtung des Rückschlusses vom Bedingten auf das Bedingende wurzelt im seinslogischen Grundverhältnis der Abhängigkeit des Bedingten von seinen Bedingungen; während umgekehrt eben dieses Grundverhältnis seine Erkennbarkeit einzig in jenem Rückschluß hat. Die Unselbständigkeit beider Pole wird in der Dualität ihrer Beziehungsweise nur um so fester erhärtet.

Je mehr man in diesen Sachverhalt eindringt, desto klarer wird es, daß alle Gegenstandserkenntnis zugleich Prinzipienerkenntnis ist und folglich mit der gleichen rückschließenden Methode operieren muß. Dann aber kann diese Methode unmöglich bloß auf Philosophie beschränkt sein. Sie muß sich auch auf Naturwissenschaft und Mathematik erstrecken, ja im Grunde auf alles theoretische Denken. Denn um Prinzipienforschung handelt es sich hier immer. Das läßt sich unschwer nachweisen. Die Mathematik kann ihre Axiome nicht anders beweisen, als durch den Hinweis darauf, daß sie die Be-

dingungen sind, unter denen ihre Theoreme richtig sind. Man erschließt also ihre Geltung daraus, daß sie für das ganze Lehrsystem unentbehrlich sind. Und in der Naturwissenschaft vollends ist die Hypothesenbildung von jeher zuhause gewesen. Sie geht nur tatsächlich hier noch viel weiter, als man gemeinhin annimmt. Alle sogenannten Naturgesetze und Grundbegriffe sind zunächst nichts anderes als Hypothesen. Man schließt auf sie, indem man von den Erscheinungen ausgeht. Aber man sieht gleichwohl in ihnen das logisch Frühere, die Bedingungen der Erscheinungen.

Diese Gleichheit der rückschließenden Methode in Mathematik und Naturwissenschaft einerseits und in der Philosophie andererseits ist ein wichtiges und lehrreiches Bindeglied zwischen den verschiedenen Erkenntnisgebieten, an welchem aller sachliche Zusammenhang zwischen ihnen sich entfaltet. Insbesondere wird es hieran verständlich, warum sich zu verschiedenen Zeiten und im Rahmen verschiedenster Systematik die philosophische Methodik an der Mathematik und Naturwissenschaft »orientieren« konnte. Die Methode ist eben im Grunde die gleiche; nur ist sie ungleich faßbarer und konkreter in der Spezialwissenschaft als in der Philosophie.

Man könnte nun besorgt sein, daß die Methode der Philosophie mit der der Naturwissenschaften gänzlich zusammenfallen möchte. Damit würde die Eigenart der Philosophie bedroht sein. Indessen hat es damit keine Not. Die Prinzipien, mit denen es Philosophie zu tun hat, liegen in einer anderen Sphäre als die mathematisch-naturwissenschaftlichen. Sie liegen eine Stufe höher, bilden gleichsam ein oberes Stockwerk zu ihnen. Sie sind selbst wiederum Bedingungen für die Wissenschaftsprinzipien. Denn diese werden auf philosophischem Gebiet selbst wiederum zum Problem, d. h. zum Gegenstand, dessen Prinzipien es zu finden gilt. Auch die Gegenstandssphäre ist also hier eine Stufe höher hinauf verlegt. Die Gesetze der Mechanik sind die Bedingung der Bewegung von Körpern; diese Gesetze aber sind selbst wiederum bedingt durch höhere und umfassendere Prinzipien: Substanz, Kausalität etc. Rückschluß ist in dieser Stufenordnung der Prinzipien beidemal im Spiel. Aber ein transzendentaler Schluß im strengen Sinne ist nur das obere Glied der Schlußkette, der Schluß auf die philosophischen Kategorien. Die Prinzipienfrage erscheint hier in verdichteter, potenzierter Form; es handelt sich um die obersten, ersten Prinzipien, über die hinaus kein Rückschluß mehr führen kann. Und das ist kein bloß quantitativer Unterschied, sondern auch ein durchaus qualitativer. Denn nur dort, wo es sich um »erste Prinzipien« (ἀρχαί im strengen Sinne) handelt, ist der Rückschluß methodisch ganz auf sich selbst gestellt, ist er der einzige Zugang zu den Prin-

zipien. Und in dieser Einzigkeit des Rückschlusses liegt das Eigentümliche der transzendentalen Methode als eines bloß philosophischen Verfahrens. Den Prinzipien der besonderen Wissenschaften sind immer noch höhere, nämlich philosophische Prinzipien übergeordnet, die, sofern man sie nur zu ermitteln weiß, notwendig eine Instanz der absteigenden, deduktiven Begründung (Apodeixis) für jene abgeben. Dagegen liegt der Vorzug der transzendentalen Methode und zugleich ihre Schwierigkeit in ihrer Isolierung. Ihr kommt keine absteigende Methode auf halbem Wege entgegen, sie bestätigend und berichtigend. Sie entbehrt der außer ihr liegenden deduktiven Kontrolle. Aber dafür steht sie auf eigenen Füßen, hat allseitige Bewegungsfreiheit, und es kann kein Problem geben, auf welches sie nicht Bezug und Anspruch hätte.

II. Deskriptive Methode.

Transzendentale Methode ist ein Mittleres, Vermittelndes, Kontinuität Schaffendes zwischen den beiden Polen der Erkenntnis. Sie nimmt notwendig eine Zentralstellung im System ein, umspannt seine höchsten Grundbegriffe wie seine speziellsten Sonderfälle. Aber wie steht es mit diesen Polen selbst? Daß sie zunächst unselbständig sind der Methode gegenüber, sowie einander gegenüber, liegt in ihrem Begriff, kann aber noch nicht ihr ganzes Wesen ausmachen. Die Frage, wie man zu ihnen kommt, wird in der transzendentalen Methode nur für die Prinzipien beantwortet, nicht aber für den Gegenstand. Vom Gegenstande ging sie ja aus. Sie mußte ihn also voraussetzen. Was bedeutet aber dieses Voraussetzen? Ist der Gegenstand ihr etwa »gegeben«? Oder muß er gefunden werden? Oder entsteht er gar erst an der Methode?

Was die letztere Möglichkeit anlangt, so verbietet sie sich von selbst. Eine in sich einheitliche Methode kann nicht dasjenige hervorbringen, wovon sie bereits ausgehen mußte. Mit der Gegebenheit aber steht es um nichts besser. Wäre der Gegenstand als solcher gegeben, so müßten ja die Prinzipien mit gegeben sein, und es bedürfte keines Rückschlusses mehr. Denn Gegenständlichkeit ist Bestimmtheit, Bestimmung aber ist Leistung der Prinzipien. Andererseits aber ist es auch unmöglich, daß der Gegenstand »nicht gegeben« wäre. Denn wäre er nicht doch in irgend einem Sinne gegeben, so könnte transzendentale Methode ihn auch nicht zum Ausgangspunkt nehmen und zum Problem machen.

Man kann sich nun über diese Aporie dadurch hinweghelfen, daß man sich einfach an die Problembedeutung hält; tatsächlich läßt sich ja nichts dawider einwenden, wenn man den unverbindlichen Frage-

charakter alles Inhalts als Voraussetzung betrachtet. Transzendentale Methode verfährt immer so und tut in ihrer notwendigen Eindeutigkeit und Einseitigkeit recht daran. Sie nimmt ihre »Probleme« einfach als Faktum und weist für die Richtigkeit dieser Faktizität nur auf das unbestreitbare Vorhandensein der Probleme in bestimmten Sphären des Wissens hin. Nur darf man nicht glauben, daß damit die Frage nach der Gegebenheit selbst schon beantwortet sei. Der dem Rückschluß vorausliegende Problemcharakter in seiner ungegliederten Inhaltsfülle bleibt dabei unverstanden und ohne logische Rechenschaft über seine Ursprünge. Dieses ist ein Punkt, der seit jeher — und auch heute noch — als ein Mangel der transzendentalen Methode empfunden wird. Der Problembegriff ist eben selbst ein logisches Problem, das Anspruch auf Beachtung erhebt. Es ist unumgänglich, den Problemgehalt als solchen auch irgendwie als »gefunden« anzusehen und die Methode dieses Findens aufzuzeigen. Diese Aufgabe wird um so aktueller, je mehr man sich klar macht, daß auch der Problemcharakter des Inhalts nicht völlige Bestimmungslosigkeit bedeutet, sondern eine sehr bestimmte »vorläufige Umrissenheit« einschließt. Sokrates, der zum erstenmal auf diesen Fragepunkt stieß, bezeichnete das Problem als ein »Wissen des Nichtwissens«. Alles Wissen aber ist schon Bestimmtheit. Hier ist also offensichtlich die Grenze der Kompetenz transzendentaler Methode, der Punkt, in welchem sie abhängig wird von einer anderen, ihr πρὸς ἡμᾶς vorausgehenden Methode.

Man könnte sich auch hier wiederum mit einem Notbehelf begnügen: transzendentale Methode steht auf den Resultaten der besonderen Wissenschaften; diese sind dasjenige, was sie als Faktum nimmt. So erklärt es sich einfach, daß ihre Probleme bereits Bestimmtheiten enthalten. Aber damit ist das Problem der Gegebenheit nicht gelöst, sondern nur umgangen. Die Wissenschaften selbst arbeiten ja in ihrer Prinzipienbildung, d. h. in ihrem Streben nach Bestimmtheiten, bereits mit derselben Rückschlußmethode. Sie gehen selbst von problemhaften Gegenständen aus. Die Gegebenheit des Ausgangspunktes ist also damit bloß verschoben. Sie bleibt aber in Kraft in dieser Verschiebung. Und höchste Aktualität gewinnt sie an der Ueberlegung, daß philosophische Prinzipien ja nicht nur die besonderen wissenschaftlichen Prinzipien begründen sollen, sondern ebensosehr auch den Gegenstand dieser Wissenschaften selbst. Kausalität als Kategorie ist nicht nur das oberste Gesetz aller mechanischen Sondergesetze, sondern auch die Bedingung jeder einzelnen, wie immer spezialisierten Bewegung wirklicher Körper. Wissenschaftlicher und philosophischer Rückschluß bilden letzterdings bloß eine einheitliche

Kontinuität des Aufstieges, deren unteres Glied, als ihr Ausgangspunkt, notwendig schon Ansätze von Bestimmtheiten in sich enthalten muß. Die Frage nach der Gegebenheit der Probleme verschwindet also nicht, wie weit man sie auch zurückverfolgen mag. Das Rätselhafte des Vorhandenseins von Bestimmtheiten vor aller bestimmenden Methodik läßt sich aus der Problematik philosophischen Denkens nicht wegdeuten.

Hier kann nichts über die Nötigung hinweghelfen, auch den Problemgehalt als solchen, bei aller »Gegebenheit«, dennoch als »gefunden«, d. h. als Resultat einer Erkenntnisfunktion, aufzufassen. »Als Problem gegeben sein« das heißt eben: schon irgendwie erkannt sein. Wobei dieses »irgendwie« unmöglich logisch gleichgültig sein kann. Es muß vielmehr hier bereits eine eigentümliche Methode am Werk sein. Und eine solche zur Bestimmung zu bringen, ist die Aufgabe, welche uns die Rechenschaft über den Problemgehalt auferlegt.

Daß es nun eine derartige Methode wirklich gibt, zeigt am deutlichsten das Beispiel der Naturwissenschaften. Diese beginnen alle mit einem Verfahren, welches nur dazu dient, den Gegenstand vorläufig zu »geben«, d. h. ihn irgendwie vor der Hand so festzulegen und gleichsam zu »umreißen«, daß er dem Rückschluß auf seine Bedingungen bestimmte Problemrichtungen darbietet. Ueber die Leistung bloßen Aufweisens und Darbietens eines inhaltlichen Bestandes geht diese Methode garnicht hinaus. Sie sagt nichts aus über Erkenntniswert, Richtigkeit, Notwendigkeit und Begründung. Sie geht noch garnicht auf das Begreifen aus, sondern nur auf das Inangriffnehmen, auf ein Zufassenbekommen. Diese ihren Geltungswerten nach ganz unverbindliche und dennoch unvermeidliche Methode hat man daher mit Recht unter dem gleichfalls unverbindlichen Terminus »Beschreibung«, »Deskription«, zusammengefaßt.

Beschreibung scheint zunächst nichts als ein Wiedergeben dessen zu sein, was in irgendeiner Weise schon vorliegt. Damit ist aber doch zu wenig gesagt. Offensichtlich steckt in ihr auch ein Verfahren wirklicher Forschung, wirklichen Suchens nach dem Gegenstande. Ein solches haben wir z. B. in der sogenannten einfachen Beobachtung und Vergleichung, die aller exakten Gegenstandsbestimmung vorausgeht. Aber auch innerhalb des exakten Verfahrens selbst läßt es sich aufzeigen. Auch das Experiment, welches seine Beobachtungsbedingungen selbständig unter Prinzipien einstellt, enthält ein Moment der Deskription. Das Ausfallen des Experiments muß eben doch beobachtet und begrifflich fest bezeichnet werden. Sonst gewährt es keinen festen Anhaltspunkt.

Es gibt solche Naturwissenschaften, die nur, oder doch fast nur

deskriptiv sind, in denen die erschlossenen Prinzipien noch nicht entfernt heranreichen an die Fülle des Beobachtungsmaterials. Die meisten Gebiete der Biologie sind von dieser Art. Und es gibt andere Wissenschaften, die sich fast nur in Prinzipien bewegen, wie die reine Mechanik, und die Stufe der Beobachtung hinter sich haben. Das bedeutet aber nicht, daß Beobachtung in ihnen nicht auch eine Rolle spielte. Auch die Mechanik hat ihre Probleme einmal aus der Beobachtung und dem Experiment gezogen; nur ist die Prinzipienbildung hier so weit fortgeschritten, daß sie einer rein deduktiven Darstellung ihres Gegenstandes fähig ist. Alle Naturwissenschaften haben die Tendenz, in diesem Sinne deduktiv zu werden (J. St. Mill.) Sie sind von diesem Ziel nur sehr verschieden weit entfernt. Dieser Satz will denn auch nicht so verstanden werden, als könnte oder dürfte jemals eine von ihnen den Boden der Tatsachenforschung unter den Füßen verlieren. Der Zusammenhang mit ihr muß in aller Deduktivität gewahrt bleiben. Gemeint kann vielmehr nur sein, daß jede Naturwissenschaft das Bestreben hat, die Fülle des Beobachtungsmaterials rein aus Gesetzen (Prinzipien) heraus zu verstehen und über allen unverstandenen Wirklichkeitscharakter hinaus auch als notwendig nachzuweisen.

Mit alledem ist freilich nur das tatsächliche Vorhandensein deskriptiver Methode nachgewiesen, nicht aber gezeigt, wie sie möglich ist, und mit was für Mitteln sie operiert. Gerade darin aber würde erst der logische Sinn der Deskription zum Vorschein kommen.

Die logische Struktur der Deskription stellt aber bislang noch ein großes Rätsel vor. Wie kann es überhaupt Bestimmtheiten, wenn auch nur vorläufige, deskriptive, geben, bevor eine Bestimmung schaffende Methode am Werk ist? Eine solche ist aber wiederum erst in der rückschließenden Erkenntnis möglich. Man kann dieselbe Aporie auch so ausdrücken: Deskription verfährt schon in Begriffen, sie ist nicht bloßes Hinweisen, sondern schon ein Umschreiben eines Etwas in begrifflichen Allgemeinheiten. Sie setzt also eine gewisse Begriffsbildung notwendig voraus. In aller Begriffsbildung steckt aber schon ein Moment der Prinzipienbildung.

Wie also ist deskriptive Methode möglich? Oder sollte es am Ende gar keine deskriptive Methode geben? Sollte es ein Irrtum sein, daß jenes beobachtende und experimentierende Verfahren, mit welchem die Naturwissenschaften beginnen, ein Moment reiner Beschreibung enthielte? Vielleicht ist das, was wir dort Beschreibung nennen, nur die Außenseite eines im Wesen ganz anders beschaffenen Verfahrens, einer besonderen Art der Prinzipienbildung und des Rückschlusses, etwa einer niedersten Stufe derselben. Damit würde aber

wiederum die alte Frage nur weiter verschoben: auch dieser unterste Schritt des Rückschlusses müßte dann bereits einen gegenständlichen Ausgangspunkt haben, dessen Gegebenheit wiederum denselben Problemcharakter und dieselbe fragwürdige Problembestimmtheit aufweisen müßte. Und hinter dieser könnte auch hier wieder nur deskriptive Methode stecken. Auf diese kommt man immer zuletzt hinaus. Ihr Problem läßt sich nicht unterschlagen.

Einen anderen Ausweg könnte man darin suchen, daß man allem Anschein zum Trotz den begrifflichen Charakter der Deskription in Abrede stellte und jene Problembestimmtheit auf ganz andere, nämlich niedere, Bewußtseinsstufen zurückführte. Damit wird man aber aus dem objektiv Logischen ins Psychologische hinübergedrängt. Muß doch dann alle vorläufige, undifferenzierte Gegebenheit letzterdings in der Empfindung wurzeln. Alle Naturwissenschaften beziehen sich ja in der einfachen Beobachtung wie im Experiment auf Empfindung. Wievielmehr also alle vorwissenschaftliche Gegenstandserfahrung, die doch derselben vorausgeht.

Hier berührt man nun tatsächlich einen Punkt des Zusammenhanges von Logik und Psychologie, der für beide Gebiete wichtig ist. Aber für das Methodenproblem fällt von der Empfindung keinerlei Klärung ab. Der deskriptive Gegenstand deckt sich nicht mit ihr. Die Gegebenheit, um die es sich hier handelt, enthält mehr als bloße Empfindungselemente. In ihr gibt es auch Zusammenhänge und Denkmomente. Und gerade in diesen liegt der Grund jener Problembestimmtheit, von der die transzendentale Methode ausgeht. Nur begriffliches Denken kann dem Anspruch der deskriptiven Methode gerecht werden. Der Erkenntniswert eines solchen ist aber ein durchaus logischer.

In einem Punkt freilich erhält das Problem der Deskription am Grenzverhältnis der Logik und Psychologie eine Förderung. Es ist nämlich selbst in gewissem Sinne ein Grenzproblem von Logik und Psychologie. Die inhaltliche Sphäre, in der es sich bewegt, gehört gleichzeitig beiden Gebieten an, läßt daher eine doppelte Charakteristik zu. Das vorwissenschaftliche Gegenstandsbewußtsein findet sich an dem Punkt, wo es beginnt wissenschaftlich zu werden, keineswegs als ein bloß sinnliches oder konkret vorstellendes vor, keineswegs als ein gänzlich ungeordnetes, undifferenziertes. Es hat durchaus schon Denk- und Urteilsmomente in sich, die aber nur noch nicht rein, weil nicht als solche hervorgehoben sind. Es bildet sich »Meinungen«, d. h. Zusammenhänge, die dem Urteil sehr nahe kommen können, denen aber noch das eine, wichtigste Kriterium des Urteils fehlt: die Gewißheit, der Maßstab von wahr und falsch. Die

Platonische Philosophie, die zuerst den Begriff der Wissenschaft herausarbeitete, war es auch zugleich, die diesem typisch unwissenschaftlichen Gebiet der »Meinung« — denn das ist die zutreffende Uebersetzung von δόξα — seine richtige methodische Stellung anwies. Es ist eine erkenntnistheoretische Vorbedingung der Wissenschaft, aus der diese hervorwächst durch die beginnende Rechenschaft, durch ein »Schließen auf den Grund« (Menon), moderner gesprochen, durch den Rückschluß auf die Bedingungen, also durch Prinzipienbildung. Das Problem der δόξα hat aber dann viele Jahrhunderte lang geruht, ohne daß irgend etwas Nennenswertes zu seiner Behandlung geschehen wäre. So stehen wir denn heute wieder vor ihm wie vor etwas Neuem, Unverstandenem. Der moderne Begriff des »Intentionalen« nähert sich ihm freilich in einigen Punkten (Husserl). Vielleicht läßt sich behaupten, daß unter den modernen Theorien den nächsten Ansatzpunkt für diese Frage immer noch der Intuitivismus gibt (Losskij). Dieser verfolgt den Erkenntnisgang bis in ein Stadium zurück, in welchem aller Inhalt »gegeben«, aber ungesondert und ungegliedert gegeben ist. Diese Stufe ist eine mittlere Sphäre, ein Medium zwischen Empfindung und Denken; aber eine mittlere nicht in dem Sinne, daß sie etwa keins von beiden wäre, sondern in dem anderen, daß sie beides, sowohl Empfindung als Denken ist. Das Medium ist also vielmehr ein Mixtum. Erkenntnismomente aller Art sind in ihm beisammen: beziehungslose Einzelvorstellung und zusammenhangschaffendes Meinen, konkrete Gegenständlichkeit und begriffliche Allgemeinheit, mit allen Stufen, die dazwischen liegen. Nur sind diese mannigfaltigen Erkenntnisstücke zunächst hinsichtlich der Verschiedenheit ihres Erkenntniswertes völlig ununterschieden.

Dieses Medium ist diejenige Erkenntnisstufe, auf welcher das Bewußtsein sich selber vorfindet, wenn es mit wissenschaftlicher Besinnung beginnt und rückschließende Methode zuerst in ihm einsetzt. So wird es begreiflich, wie schon dieses Ausgangsstadium der letzteren einige Bestimmtheiten enthalten kann. Diese werden eben dadurch möglich, daß in der Meinung schon Denkmomente stecken. Und wie immer versteckt sie sein mögen, sie sind es doch, welche dem Gegenstandsproblem seine Präzision geben. Das »Gegebensein« wird auffaßbar als ein primitives Erkanntsein, das »Gegebene« als ein erstes Gefundenes. Das Grenzgebiet von Logik und Psychologie zeigt also, daß es wirklich Raum gibt für die Ansprüche der deskriptiven Methode, daß sie einen systematischen Ort hat. Nicht umsonst waren Platon und Aristoteles um die δόξα bemüht, Leibniz um das »verworrene Denken«, Kant um die rätselhaften Bestimmtheiten, die das »Mannigfaltige« bereits mitbringt, Hegel um die phänomenologischen

Stufen des Geistes. Die Verschiedenheit der Systeme und der Terminologie hat dieses Problem nicht verrücken können. Deskriptive Methode ist psychologisch möglich. Als Einschlag der Naturwissenschaften ist sie wirklich, als Ausgangspunkt der transzendentalen Methode ist sie logisch notwendig. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß sie auch logisch möglich sein muß. Es fragt sich nur, »wie« sie logisch möglich ist. Welches sind die Bedingungen ihrer Möglichkeit?

Auf der Suche nach diesen Bedingungen gewährt diejenige Begriffsbildung einen Anknüpfungspunkt, welche allgemeinzugänglich in der Sprache vorliegt. Beschreibung ist unter allen Umständen ein In-Worte-Fassen. So sehr das nun auch bloß Außenseite an ihr sein mag, es muß ihr doch auch eine Innenseite, eine wirklich logische Struktur entsprechen. Wie es denn außer Frage steht, daß auch die Sprache eine solche besitzt. In der formalen Logik ist diese Beziehung zwischen Denken und Wortausdruck ein von altersher zugestandener Sachverhalt. Auch die Mißverständnisse, die durch ihn veranlaßt wurden, haben ihn nicht entwurzeln können. Wie nun der Aussageform eine Urteilsform und Urteilsfunktion entsprechen muß, damit die Rede Bedeutung habe, so muß auch der Wortbildung bereits Begriffsbildung zugrundeliegen, sofern das Wort mehr als Lautkomplex ist. Denn aller Wortausdruck ist generalisierend, eine Ausprägung von und für Allgemeinheiten. Der Begriff aber ist das logische Vehikel der Allgemeinheit. Wenn nun Beschreiben in Worte fassen heißt, so ist es unmittelbar ein In-Begriffe-Fassen. Diese logische Funktion der Sprache steht ebensowohl dem meinenden oder vorwissenschaftlichen Bewußtsein zur Verfügung wie dem wissenschaftlichen. Und vielleicht darf man sagen, das sprachliche Denken ist gerade das Verknüpfende zwischen dem einen und dem anderen. Der Unterschied ist nur der, daß in der vorwissenschaftlichen Sprache die gewordenen Wortbedeutungen unbesehen hingenommen werden in aller Vieldeutigkeit und in ihrer für genaue Begriffsbildung durchaus unzureichenden Gegebenheit; während die Wissenschaften, und am meisten die Philosophie, ihre Hauptaufgabe darin sehen, eine ihren Unterscheidungen und Inhaltseinheiten entsprechende Terminologie allererst zu schaffen. Dieses Schaffen der Terminologie ist dann aber durchaus schon Prinzipienbildung, also hypothetische Methode. Und diese hat somit ihren Ausgangspunkt in einem naiven, vorwissenschaftlichen Wortausdruck. Im letzteren aber steckt die erste Problembestimmtheit. So muß denn dieser Ausgangspunkt notwendig schon begriffliche Bestimmtheiten enthalten, nur eben zufällige und deswegen unzureichende. Die philosophische Besinnung, daß hierin wiederum

eine ganze Kette ungelöster Fragen liegt, und daß hier ein unbebautes Feld für unerläßliche logische Voruntersuchungen sich darbietet, ist gerade wieder in unserer Zeit lebendig geworden. Es ist das Verdienst Husserls und seiner Schule, mit derjenigen Aufgabe Ernst gemacht zu haben, die bisher meist übersehen worden ist: die als allgemeines Kulturgut gewordenen, konventionellen Wortbedeutungen einer logischen Voruntersuchung analysierender und differenzierender Art zu unterziehen. Was auch das endgültige Resultat solcher vorbereitender Untersuchung sein mag, sicherlich müssen ihre Früchte in irgendeiner Weise einer Klärung der deskriptiven Methode zugute kommen. Das Geben des Problems muß an ihr seine kritische und kontrollierende Instanz finden.

Dennoch liegt auch hierin noch keineswegs die Lösung des systematischen Deskriptionsproblems. Nur eine genauere Bestimmung ist ihm geworden. Die alte Aporie ist noch in Kraft: wie ist Beschreibung logisch möglich? Wie können in der Sprache, in der Meinung, in der vorwissenschaftlichen Gegenstandsfassung jene Bestimmtheiten enthalten sein, die sich so unbestreitbar in ihnen nachweisen lassen, und die vom Begriff der Deskription selbst gefordert sind. Es ist nun für diese Frage in der bisherigen Philosophie noch fast nichts geschehen, und es ist unmöglich, sie im Rahmen einer Betrachtung zu beantworten, in der sie überhaupt nur als Glied einer allgemeineren Grundfrage auftauchte. Was in diesem Zusammenhang für sie geleistet werden kann, muß sich notwendig darauf beschränken, was sich am Zusammenhang der Methodenprobleme selbst ergibt. Das Verhältnis der deskriptiven zur transzendentalen Methode ist in der Tat wegweisend für eine mögliche Lösung des Problems.

Für Bestimmtheiten aller Art kann es schlechterdings nur eine logische Quelle geben: die Prinzipien — seien es nun wissenschaftliche Gesetze oder philosophische Kategorien und Grundsätze. Man kann von diesem Satze keine Ausnahme machen, denn das würde dem Sinne der Bestimmtheit wie dem des Prinzips widersprechen. So kann man denn auch für die deskriptive Gegenstandsbestimmung keine Ausnahme machen wollen. Es ist nicht davon abzuweichen, daß auch diese nur »durch« bestimmende Prinzipien möglich ist. In irgend einer Form also müssen Prinzipien in der Deskription bereits enthalten sein.

Nun ist soviel klar, daß ein Bewußtsein von Prinzipien in ihr tatsächlich nicht enthalten ist; sonst würde sie garnicht beschreiben, sondern gleich wissenschaftlich definieren und begründen. Es bleibt also nur die einzige Möglichkeit noch, daß deskriptive Methode mit Prinzipien operiert, deren logisches Wesen sie nicht erkennt, ja um

deren Vorhandensein sie nicht einmal weiß. Sie ist der Typus einer solchen Methode, die ihre eigenen Bedingungen nicht durchschaut. Sie ist eine Erkenntnis durch Prinzipien, aber keine Prinzipienerkenntnis, wie die transzendentale Methode, sondern nur einseitig Gegenstandserkenntnis. Sie ist eben nicht kritische, sondern naive Methode. Sie glaubt nur Gegebenheiten hinzunehmen, wo sie in Wahrheit Bestimmungen trifft. So übersteigen denn diese Bestimmungen niemals den Typus des Gegebenheitsbewußtseins. Gegebenheit ist hier überhaupt nichts anderes als ein summarischer Ausdruck für das Fehlen des Prinzipienbewußtseins. Das Nichtdurchschauen des Woher und Warum macht den Gegebenheitscharakter an allem Gegenstandsbewußtsein aus. Diese Charakteristik trifft auch durchaus auf die Bedingtheit der deskriptiven Methode durch die Konvention sprachlicher Begriffsbildung zu, desgleichen auf die logisch unfertige Erkenntnisstufe des Meinens. Sprache und Meinung sind durchweg mit bedingt durch Denkmomente, die alle den Wert bestimmender Prinzipien haben. Aber beide haben durchaus kein Prinzipienbewußtsein, sind naiv und dokumentieren diese ihre Naivität durch den gänzlichen Mangel denkender Kontrolle, denkender Scheidung von wahr und falsch, denkender Rechenschaft über sich selbst. Rechenschaft ist eben erst Sache der rückschließenden, aufsteigenden Methodik, Sache der Prinzipienforschung.

Es bleibt hierbei noch die Frage offen: wie ist überhaupt eine Methode möglich, die sich der in ihr angewandten Prinzipien nicht bewußt ist. Die Antwort hängt hier an einem einzigen Punkt. Eine solche Methode ist offenbar dann möglich, wenn überhaupt es Anwendung von Prinzipien gibt, in der diese als solche nicht durchschaut werden. Und zu diesem Fragepunkt besitzen wir den Schlüssel im Grundmotiv der transzendentalen Methode. Daß in dieser überhaupt nach Prinzipien »gesucht« wird, während eben diese Prinzipien doch bereits die Bedingungen aller gemachten Erfahrung, zumal der wissenschaftlichen, sind, verbürgt uns die Möglichkeit unerkannt angewandter Prinzipien. Es wird ja hier nicht nach neuen, aller Erfahrung fremden Prinzipien gesucht, sondern gerade nach den alten, von jeher in aller Erkenntnis enthaltenen und angewandten. Alle positive Wissenschaft ist also in ähnlicher Lage, wie die deskriptive Methode: sie enthält im Bereich ihres besonderen Verfahrens keinerlei Rechenschaft über die höchsten systematischen Prinzipien (die philosophischen Kategorien), die gleichwohl ihr bereits zugrunde liegen, auf denen sie als auf ihren Bedingungen steht. Der Sinn des Rückschlusses ist allemal gebunden an ein latentes Vorhandensein und Wirken von Prinzipien im Gange positiver Gegenstandserkenntt-

nis. Deskriptive Methode muß also genau in demselben Sinne und auf Grund derselben Erkenntnisbedingungen möglich sein, wie irgend eine der positiven Wissenschaften.

Das wird noch klarer, wenn man die Doppelbeziehung zwischen Prinzip und Gegenstand heranzieht, auf welcher die transzendentale Methode fußte, das Widerspiel der ratio essendi und der ratio cognoscendi. Die Prinzipien sind a priori. Der Rückschluß kann sie nicht erfinden, sondern nur auffinden. Sie sind das Bedingende, der Gegenstand aber und seine Erkenntnisstufen das Bedingte. Der Rückschluß seinerseits steigt von diesem Bedingten aus auf. Er kann also überhaupt nur finden, was in der Gegenstandserkenntnis unerkannt als Bedingung enthalten war. Deskriptive Methode nun gibt den Gegenstand auf seiner niedersten Stufe, auf welcher am wenigsten von den in ihm steckenden Bedingungen erkannt ist. Das hindert somit keineswegs, daß dieselben Bedingungen auch hier schon als Werkzeuge der vorläufigen Bestimmung zur Verfügung stehen. Denn die Apriorität der Prinzipien muß durchgehend sein bis auf die niederste Gegenstandsstufe. Sie verliert ihren Sinn einer Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, wenn es eine Gegenstandserkenntnis gibt, in der sie nicht in irgend einer, wie immer versteckten Weise das Bedingende wäre. Die Geltung des a priori kann nach dieser Richtung keine Grenze haben.

Hier löst sich also das Rätsel der deskriptiven Gegenstandsbestimmtheit. Dieselben Prinzipien, die den wissenschaftlichen Gegenstand konstituieren, konstituieren auch den deskriptiven. Deswegen kann dieser die erste Problembestimmtheit »geben«, von welcher der Aufstieg zur Prinzipienerkenntnis ausgeht. So sind transzendentale und deskriptive Methode auf dieselben Prinzipien a priori bezogen. Sie sind beide bedingt durch sie und zielen wiederum beide auf sie ab — nur in verschiedener Funktion — die eine bewußt und unmittelbar, die andere von ferne und ohne Bewußtsein ihrer logischen Grundlagen. Beide bedingen und ergänzen einander. Sie bilden also zusammen bereits einen Ansatz zum System der Methoden.

III. Dialektische Methode.

Die transzendentale Methode eröffnete und umspannte die Polarität von Prinzip und Gegenstand. Deskriptive Methode vertrat den Sonderanspruch des Gegenstandes, sofern er das »für uns« Frühere ist. Wie steht es nunmehr mit den Prinzipien, die das der Sache nach Frühere sind? Haben auch sie noch einen Sonderanspruch, oder ist ihr Wesen mit dem transzendentalen Verhältnis zum Gegenstande erschöpft? Gibt es eine Methode, die dem oberen Pol der

Erkenntnis als solchem gilt; einen Gesichtspunkt, von dem aus er selbständig wird und seine Priorität im Sinne eines Primats geltend macht?

Die bisherige Untersuchung zeigte, daß in aller vorwissenschaftlichen, wissenschaftlichen und philosophischen Methodik die Prinzipien schon vorausgesetzt sind. Der Rückschluß selbst setzt sie voraus, erschließt sie als vorausgesetzte. Was also für den Erkenntnisgang das Letzte und Ziel ist, muß im logischen Grundverhältnis notwendig das Erste und Unabhängige sein. Durch den Gegenstand und seinen Problemcharakter bedingt sind nicht die Prinzipien als solche, sondern nur die Prinzipienerkenntnis oder -Forschung. Der Gegenstand dagegen und alle ihn betreffende und von ihm ausgehende Erkenntnis ist durch die Prinzipien nicht nur hinsichtlich seiner Erforschung bedingt, sondern in jeder Hinsicht, mit seinem ganzen Seinscharakter. Die Prinzipien sind die Konstituentien. Sie haben den Primat. Die ratio essendi hat das Uebergewicht des Grundverhältnisses über die ratio cognoscendi. Die ihr entsprechende Priorität der Prinzipien ist das primäre Prius, dem gegenüber jedes andere Prius nur die Bedeutung eines untergeordneten, methodologischen Gesichtspunktes haben kann. Man hat dementsprechend mit Recht den Prinzipien im Gegensatz zu allem Nichtprinzipiellen und Abhängigen den Charakter des Spontanen, Ursprünglichen zugesprochen. Wie denn principium (ἀρχή) eigentlich »Ursprung« heißt.

So ist es denn nicht zu umgehen, daß die Prinzipien neben aller Anwendung auch eine Betrachtung in sich selbst erfordern, eine Methode, die aus ihrer Sphäre garnicht heraustritt, rein im a priori verweilt, von ihm ausgeht und wiederum in es einmündet, die ihm immanenten Grundbeziehungen ermittelnd. Denn eben Beziehungen, und darin liegt der Schwerpunkt, muß es hier geben. Es handelt sich ja nicht um ein einziges Prinzip, sondern um ihrer viele; wie denn jedes besondere Problem sein besonderes Prinzip oder seine besondere Reihe von Prinzipien verlangt. Diese verschiedenen Prinzipien können aber nicht jedes für sich, isoliert dastehen, sowenig als die Probleme, denen sie entsprechen, ein isoliertes Dasein führen. Sie müssen notwendig Zusammenhang miteinander haben, Beziehungen eingehen; und diese Beziehungen können ihrem besonderen Begriffsgehalt nicht äußerlich und gleichgültig gegenüberstehen, sondern müssen ihn mit bedingen. Denn sonst wäre die gleichzeitige Bedingtheit eines Gegenstandes durch verschiedene Prinzipien ein Ding der Unmöglichkeit. Dann aber muß es eine Methode geben, die es mit diesen Beziehungen der Prinzipien untereinander zu tun hat, die sie vermittelt und womöglich begründet. Es ist leicht zu sehen, daß die

Endaufgabe einer solchen Methode das System der Prinzipien sein muß. Denn das System der Prinzipien kann nur bestehen in der Totalität ihrer wechselseitigen Beziehungen. Man hat also Grund, zu erwarten, daß sie die gesuchte systematische Methode sei.

Dieser einleuchtenden Forderung treten aber sogleich schwere Bedenken gegenüber. Die transzendentale Methode zeigte doch, daß eine Loslösung der Prinzipiensphäre unmöglich ist, und daß Prinzipien überhaupt nur in ihrer Beziehung zum Gegenstande Sinn haben. Die Meinung Kants war, Kategorien haben nur empirischen Gebrauch, d. h. nur Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung, nicht aber auf ein frei konstruktives Verfahren in Begriffen. Und Platon warnte vor Isolierung der Ideen von den Dingen; man dürfe sie nicht χωρίς von den Dingen setzen, sondern nur für sie und als in ihnen wirksam; sonst erhalte man zwei Welten, für die man hernach vergeblich die vermittelnde μέθεξις suchen würde. Allgemein gesprochen: alle Herauslösung der Prinzipien aus ihrer Gegenstandsbeziehung wird notwendig zur Metaphysik im Sinne unkritischer, willkürlicher Gedankenkonstruktion. Gerade der Gegenstand mit seinen unverschiebbaren deskriptiven Bestimmtheiten ist die kritische Gegeninstanz, dasjenige, womit die Kategorie übereinstimmen muß.

Die gesuchte Methode braucht aber gar nicht so gefaßt zu werden, daß sie das transzendentale Verhältnis durchbricht. Es ist nicht nötig, die Gegenstandsbeziehung der Kategorien aufzuheben, um sie unter sich in ihrem Wechselverhältnis zu betrachten. Die Prinzipien bleiben Gegenstandsbedingungen unbeschadet dessen, daß sie sich auch gegenseitig bedingen. Nur involviert das Problem dieser Wechselbedingung eine andere, von der transzendentalen verschiedene Methode. Und in der Aufgabe dieser Methode liegt es, daß sie aus der Sphäre der Prinzipien nicht heraustreten darf. Sie kann es folglich mit der Gegenstandsbeziehung als solcher nicht zu tun haben. Damit bleibt die letztere unangetastet in ihrem Recht; ja die Anerkennung ihres Rechts ist sogar die notwendige Vorbedingung alles Ferneren. Dieser Rechtsanspruch erschöpft aber noch nicht alle logischen Möglichkeiten. Es bleibt noch Bewegungsfreiheit für andere Methodik.

Es gibt eine Ueberlegung, welche die Notwendigkeit einer anderen, die Prinzipien betreffenden Methode unmittelbar fühlbar macht. Die transzendentale Methode ergibt keine sichere Begründung der in ihr erschlossenen Kategorien. Sie bleiben hypothetisch; es kommt zu keiner vollen Gewißheit. Das einzige Kriterium, das es hier gibt, ist die Uebereinstimmung mit dem Problemgegenstand. Da aber dieser selbst ja erst durch die Kategorie begründet werden soll, so

beruht hier alle Sicherheit auf Gegenseitigkeit. Bei der geringsten Verschiebung des Problemgegenstandes wird sie hinfällig. Im Fortgange der Erkenntnis ist aber solche Verschiebung allerwege im Gange. Die Kategorie bleibt also den gleichen Verschiebungen ausgesetzt.

Man kann nun diesem Mangel dadurch abzuhelfen suchen, daß man das Problem erweitert. Für den weiteren Problemkomplex wird man alsdann ein höheres Prinzip setzen müssen, welches die anfängliche Kategorie unter sich begreifen und sie, als ihr Oberbegriff, begründen wird. Verfährt man in dieser Weise mit einer ganzen Reihe von Problemen, so muß man offenbar eine Reihe übergeordneter Kategorien bekommen, gleichsam ein oberes Stockwerk von Kategorien. Aber damit ist nichts gewonnen. Denn auch diese sind noch hypothetisch. Sie werden zwar weniger leicht verschiebbar sein. Aber es handelt sich ja nicht um ein Mehr oder Weniger der hypothetischen Sicherheit, sondern um die Forderung einer anderen Art von Begründung, die eben durch diese ihre Andersheit eine Kontrollinstanz zu jener ausmachen kann. Will man aber weiter aufsteigen zu immer höheren Prinzipien, so kommt man zu etwas Gesichertem nur dann, wenn man das absolut höchste, allumfassende und deswegen »unbedingte Prinzip« erreicht hat. Dieses muß aber für menschlich beschränkte Einsicht notwendig unerkennbar, bloß Idee sein. Der Begriff, den wir uns von ihm machen können, ist inhaltlich ganz leer und nichtssagend. Nur als Vernunftforderung hat er einen Sinn. Die Fortsetzung des Rückschlusses und des Aufstieges hilft also nichts. Es bedarf hier offenbar eines anderen Verfahrens.

So kann man es verstehen, daß Platon sich in seinen reifsten Schriften nicht mit der von ihm entdeckten hypothetischen Methode begnügte, obgleich er diese bereits bis auf den abstrakten Begriff des Unbedingten hinausgeführt hatte, sondern zu einer anderen Methode griff, zur Dialektik. Was der einzelnen Hypothesis versagt ist, leistet ihr Zusammenhang mit anderen, ihre Gemeinschaft (κοινωνία). Es wird zur Aufgabe einer besonderen Untersuchung gemacht, diese Gemeinschaft im einzelnen herauszuarbeiten, die Beziehungen herzustellen. Das ergibt ein Verfahren rein in Begriffen. Die Beziehung zum Dinge wird untergeordnet, sekundär. Wesentlich ist nur die Beziehung unter den koordinierten Prinzipienbegriffen. Diese Methode bewegt sich also in einer anderen logischen Dimension. Wenn man die Richtung der transzendentalen Methode als Aufstieg verbildlicht, und im oberen Pol die Prinzipien ansetzt, so tritt dieser vertikalen Dimension in der Dialektik eine horizontale gegenüber, welche den für die Vertikale nur punktuellen oberen Pol in eine Kette zusam-

menhängender Glieder auszieht. Dieses Bild ist insofern instruktiv, als es in aller Leichtigkeit veranschaulicht, wie die transzendentale Beziehung zum Gegenstande inmitten der selbständig genommenen Gegenseitigkeitsbeziehungen der Prinzipien sich unbeschadet erhält und durchsetzt, indem von jedem Punkt der Horizontale sich die Vertikalrichtung abwärts muß herstellen lassen. Hypothetische und dialektische Methode sind eben, genau genommen, von Hause aus aufeinander angewiesen; sie bilden sichtlich ein System der Methoden, schon rein nach ihrer Anlage und Aufgabe betrachtet, noch vor der Analyse ihrer besonderen Leistungen. So erwartet man denn nicht ohne Grund, daß sie auch funktional ein System bilden und sich gegenseitig in die Hände arbeiten werden.

Das zeigt sich sogleich an einem bedeutsamen Punkt. Der hypothetische Charakter des einzelnen Prinzips wird hier aufgehoben. Das heißt nicht, daß mit einem Schlage absolute Gewißheit hergestellt würde. Der Gedanke ist viel schlichter. Die hypothetische Methode ließ ihre Prinzipien hypothetisch, weil sie nur die einseitige Sicherung der polaren Gegenseitigkeit gewähren konnte. In der Dialektik nun wird dasselbe Prinzip eingegliedert in ein System von Prinzipien: sofort ergibt sich ein neues Kriterium seiner Richtigkeit daran, ob es sich mit den anderen verträgt oder nicht. Diese Kontrollinstanz ist zwar selbst nur eine Gegenseitigkeitsbeziehung, nämlich eine solche unter den Prinzipien. Sie würde also für sich selbst genommen auch bloß hypothetisch sein. Aber erstens wird sie nie »für sich« genommen, sondern immer nur mit der anderen, rückschließenden zusammen; richtiger, sie kann sich erst einstellen, wenn jene hergestellt ist. Und als »andere« Beziehung zu »anderen« Beziehungspunkten bedeutet sie die Prüfung des Gefundenen an ganz anderen Gesichtspunkten. Zweitens aber ist die Gegenseitigkeitsbeziehung, die sich in der Dialektik herstellt, der hypothetischen dadurch weit überlegen, daß sie nicht einseitig zwischen zwei Polen hin und her läuft, sondern allseitig zwischen unbeschränkt vielen, verschiedenartigen Beziehungspunkten mannigfaltige, verschiedenartige Verknüpfung anbahnt. Denn die Verknüpfung mit einem einzigen Systempunkte zieht unentrinnbar die mit allen anderen nach sich. Das System als solches bedeutet daher schon eine Sicherung ganz anderen Grades als die Hypothesis. Denn hebt man in ihm eines auf, so rührt man am Ganzen.

Aehnlich wie mit der Gewißheit der Prinzipien steht es auch mit ihrer Bestimmbarkeit. Transzendentale Methode gibt keine inhaltliche Definition. Sie kann nur aus der Wechselbeziehung heraus definieren, welche sie herstellt. Sie kann von einer Kategorie, die sie erschließt, immer nur das eine sagen, ihr begriffliches Wesen bestehe

darin, Bedingung der Möglichkeit für dieses bestimmte Problem zu sein. Jede andere als diese Beziehungsdefinition würde zum mindesten ein genus proximum voraussetzen, zu welcher es dann die differentia specifica zu finden gälte. Das ist aber ein Ding der Unmöglichkeit. Die Kategorie kann kein genus proximum haben, sie soll doch ein Erstes und Oberstes sein. Es geht nicht an, die Kategorie durch höhere Begriffe zu definieren. Sie hat ihr Wesen gerade darin, Oberbegriff für Definitionen niederer Begriffe zu sein. Und es hülfe auch nichts, dieses ihr Wesen zu durchbrechen und über ihr noch höhere Begriffe anzunehmen; dann würde dieselbe Aporie sich auf diese übertragen, und das Problem wäre nur verschoben.

Diese Lage ändert sich aber mit Einführung der dialektischen Methode. Auch hier freilich darf man nicht hoffen, ein genus proximum zu entdecken. Aber die Beziehungsdefinition selbst erfährt hier eine derartige Erweiterung, daß sie den Wert einer wirklichen Inhaltsbestimmung gewinnt. Im transzendentalen Verstande steht die Kategorie nur dem Gegenstandsproblem gegenüber. Die funktionale Definition ist also hier nur die aus der Leistung »für« den Gegenstand: die Kategorie ist definiert als das den Gegenstand Definierende. Im dialektischen Verstande steht sie einem ganzen System anderer Kategorien gegenüber, tritt mit ihnen in Wechselbeziehung und trägt in dieser Beziehungsmannigfaltigkeit zur Definition derselben bei. Sie ist folglich hier definiert durch diesen ihren Definitionsbeitrag für die anderen. Und da dieser ein nach verschiedenen Seiten bezogener und mannigfaltiger ist, so ist auch die hieraus als Gegenleistung resultierende Definition, welche sie selbst durch die anderen erfährt, eine von vielen Seiten her bezogene, gewissermaßen allseitige und mannigfaltige. Diese Mannigfaltigkeit der Definitionsstücke aber macht ihren synthetischen, inhaltlichen Charakter aus. In dieser neuen, andersartigen Definitionskraft der Dialektik liegt einer der Haupt-Rechtsgründe ihres Verfahrens.

Man wird diese Definitionskraft um so höher einschätzen, je mehr man sich bewußt ist, daß in der Begriffsbestimmung der Kategorien eine durchaus unendliche Aufgabe steckt. Das wahre a priori, das in der Erkenntnis wirksam ist, deckt sich nicht mit den Begriffsprägungen, in denen das auf sie schließende Denken sie zu erfassen sucht. Alles erkennende Erfassen ist ein in Begriffe fassen. Die Natur der Begriffsbildung ist aber zunächst durchaus die des Fixierens und Festlegens, die der inhaltlichen Sicherung gegen alle Verschiebung. So hat man seit altersher das Wesen des Begriffs in der Identität erblickt. Freilich nun muß auch den in der Erkenntnis funktionierenden Kategorien ein Identitätsmoment zukommen. Aber in dieser

statischen Charakteristik kann ihr ganzes Wesen nicht liegen, schon allein weil sie etwas Funktionierendes, also Bewegliches, sind. Das wahre a priori in der Kategorie muß notwendig ein dynamisches Grundmoment sein, ein Etwas, das in seinem Durchlaufen der von ihm begriffenen Fälle nicht sowohl Gleichförmigkeit als Mannigfaltigkeit hervorbringt. Das ist es, was alle begriffliche Fassung der Kategorien ungesagt läßt, weil sie als solche dafür nicht zureicht. Der Begriff ist und bleibt eine bloße Abbreviatur dessen, was er begreifen sollte. So ist es zu verstehen, daß der Begriff einer Kategorie, wenn diese einmal transzendental entdeckt ist, keineswegs feststeht, sondern im Fortgange der philosophischen Erkenntnis seine »Geschichte« hat. Er kann nicht zur Ruhe kommen, ehe er sich mit der von ihm repräsentierten Erkenntnisfunktion wirklich deckt. Zu dieser Deckung kann es aber niemals kommen. Die geschichtliche Verschiebung eines Kategorienbegriffs ist günstigstenfalls ein Anzeichen seiner Annäherung an die funktionierende Kategorie. Alle Begriffsfixierung der Kategorie schließt also, so unumgänglich sie immerhin sein mag, etwas prinzipiell Falsches ein. Der Begriff ist hier immer nur ein Versuch, das in sich Unbegreifliche begreiflich zu machen, das Irrationale zu rationalisieren. Er kann das aber nur auf Kosten der Sache selbst machen. Indem er die Kategorie in seine rationale, statische Form faßt, verkürzt und verendlicht er sie. Darin liegt kein Widerspruch. Die Bedingungen alles Begreifens brauchen nicht selbst wiederum begreifbar zu sein. Sie sind ja vielmehr das im logischen Sinne Begreifende; wie sollten sie zugleich das Begriffene sein! Diese Umwendung der Erkenntnisfunktion gegen ihre eigenen Bedingungen muß ewig unvollkommen bleiben. Die natürliche Richtung der Erkenntnis geht abwärts auf den Gegenstand. Aufsteigende Prinzipienerkenntnis kann sie nur insofern sein, als die Gegenstandserkenntnis eine solche fordert. Wo aber die Inhaltlichkeit eines Prinzips als solchen erkannt werden soll, da versagt sie. Die Prinzipien sind für sie ebensolch eine Irrationalität, ebensolch eine ewige Aufgabe, wie die Totalität des Gegenstandes. Wie die Begriffsbildung vor dieser stehen bleibt und bloß Verendlichungen geben kann, so auch vor dem inneren, funktionierenden Wesen der Kategorien. Der Begriff kann dasselbe nur andeuten, umreißen, aber nicht begreifen.

Dieser systematischen Kalamität gegenüber bietet sich nun in der Dialektik eine methodische Handhabe, an welcher die Begriffsbildung selbst ihrer höchsten philosophischen Aufgabe näher gebracht wird. Der Begriff als solcher bedeutet dialektisch etwas anderes; er ist hier keine Festlegung, Stillstellung, Begrenzung, sondern er wird selbst dynamisch, erlangt einen Funktionscharakter. Und das kommt da-

durch zustande, daß seine Bestimmung eine solche durch Beziehungen ist, und zwar durch allseitige und letzterdings unendliche Beziehungen. Er ist definiert nicht durch sich selbst, sondern durch seine Stellung zu anderen Begriffen. Er ist kein Fürsichsein und auch kein einfaches Sein-für-anderes. Sondern mit den andern zusammen bildet er ein System des »Füreinanderseins«. Die endliche Erkenntnis erfaßt diesen funktionalen Zusammenhang zwar niemals in seiner Allseitigkeit; aber sie tendiert im Bewußtsein ihrer Beschränktheit notwendig auf sie hin. Und diejenige Definition der Kategorie, die sich in solcher Tendenz zur Allseitigkeit der Beziehung ergibt, ist zwar keine inhaltlich zureichende, wohl aber eine der Art nach ihr homogene. Sie ist selbst dynamisch, eine funktionale Definition, funktionaler Begriff, und deswegen wenigstens im Prinzip adäquat der kategorialen Funktion. Der Begriff als Vehikel des dialektischen Verfahrens kommt dem reinen Prinzipiencharakter des a priori einen entscheidenden Schritt näher als die statische Begriffsbildung des Rückschlusses.

So weit reicht sachlich die Leistungskraft der gegenseitigen Definition. Daran aber ergibt sich nun eine weitere Konsequenz, die das System der Philosophie selbst betrifft. Es kehrt sich nämlich hier überhaupt das Verhältnis der einzelnen Kategorie zum System um. Steigt man mit der transzendentalen Methode rückschließend zu den Prinzipien auf, so scheint es zunächst, daß jede Kategorie für sich etwas ist und ihre Relativität nur in dem Verhältnis zum Gegenstande hat. Das System ist dann nichts als die Summe dieser einzelnen, für sich vollgültigen Grundbegriffe. Dialektik lehrt das Umgekehrte. Die einzelne Kategorie ist nichts außerhalb der Beziehung zu den anderen Kategorien. Sie ist ohne diese nicht einmal begrifflich fixierbar. Es gibt also hier noch etwas, was den einzelnen Prinzipien übergeordnet ist, ohne doch ihr Oberbegriff zu sein; das ist die Beziehung zwischen ihnen, ihre Gegenseitigkeit, ihre Gebundenheit aneinander, welche besagt, daß jede durch die anderen alle bedingt und bestimmt ist, und dennoch zugleich Bedingung und Bestimmungsgrund aller anderen ist. Diese allseitige Beziehung, diese Wechselbedingung und Wechselbestimmung, ist aber nichts anderes als die Systemidee. Das System der Kategorien ist also das logische Prius gegenüber der einzelnen Kategorie. Das System ist nicht definierbar als Summe der Kategorien; es ist mehr als ihre Summe, es ist die Einheit und der Inbegriff ihrer Beziehungen. Es ist dynamisches Beziehungssystem, nicht statisches Begriffssystem. Dagegen ist die einzelne Kategorie ihrerseits zu definieren durch die Summe der systematischen Beziehungen, in denen sie zu anderen Systemgliedern steht.

Man könnte vielleicht einen Widerspruch darin erblicken, daß der Beziehung das logische Prius vor den Beziehungspunkten eingeräumt wird. Allein das ist ein Vorurteil, das man von den dinglichen Beziehungen mitbringt und fälschlich auf reine Begriffe überträgt. Zudem gibt es eine methodische Erfahrung, die der Logiker täglich macht: es ist unmöglich, Fundamentalbegriffe in der Weise einzuführen, daß man ihre Definition vorausschickt. Eine solche Definition ist unter allen Umständen bloß Nominaldefinition und logisch nichtssagend. Der umgekehrte Weg erweist sich als der einzig durchführbare, wenn auch zunächst paradox scheinende: den Begriff vorläufig in seiner Unbestimmtheit stehen zu lassen und einfach seine Beziehungen zu den anderen zu entwickeln, d. h. ihn anzuwenden — genau so, als ob er bereits definiert und als Beziehungspunkt fixiert wäre. Das Resultat ist dann: er definiert sich von selbst Schritt für Schritt an diesen Beziehungen. Kein Wunder, er besteht ja in nichts anderem als in diesen Beziehungen. Die Entwicklung eines systematischen Gedankens und die Definition der ihn tragenden Begriffe ist ein und dasselbe. Mit fertig definierten Begriffen »beginnen«, hieße vielmehr am Ende sein und nichts mehr zu tun haben. Denn so kompliziert, so inhaltsreich ist das Wesen logischer Grundbegriffe, daß ihre Definition gleichkommt einer unendlichen Aufgabe: der Herstellung »allseitiger« Beziehung. Es ist einerlei, ob diese Beziehungen direkte oder indirekte sind, denn im System muß es natürlich nahe benachbarte und weiter entfernte Begriffe geben. Die Totaldefinition aber kann auf die letzteren genau so wenig verzichten als das System selbst. Denn gerade in der Verkettung, im Kontinuum liegt das Kriterium.

Es hat in der transzendentalen Logik viel Streit um die Rangordnung der Kategorien gegeben: welche der anderen übergeordnet sei, ihr vorangehe. Das ist eine transzendental wichtige Frage; denn freilich muß es ja auch ein Subordinationsverhältnis unter ihnen geben. Dialektisch aber tritt sie vollkommen in den Hintergrund. Hier ist jede Kategorie gleich primär und dennoch gleich abhängig, wie alle anderen. Es ist kein Widerspruch, wenn man in einem Atem behauptet: Kontinuität setzt Diskretion voraus, und: Diskretion setzt Kontinuität voraus. Diese beiden Sätze bilden eine Disjunktion nur im transzendentalen Verhältnis, in welchem immer nur eins das Höhere, Bedingende ist, das andere aber das Niedere, Bedingte. Dialektisch betrachtet, stehen sie in Konjunktion. Dialektik bildet ja eine andere logische Dimension, in welcher es kein Höher und Niedriger gibt. Hier ist das einerseits Bedingte zugleich andererseits das Bedingende seiner Bedingung. Alle Bedingung ist Wechselbedingung,

alle Voraussetzung gegenseitige Voraussetzung. Und das macht den Begriff der Bedingung und Voraussetzung nicht etwa illusorisch. Er wird vielmehr durch dieses Reziprokwerden nur um so schärfer und präziser, denn jede Bedingtheit hat ihr Kriterium daran, daß sie sich decken muß mit einer Gegenbedingtheit, wie Aktion und Reaktion. Den einfachsten, allgemeinsten Typus dieses Verhältnisses zeigen korrelative Begriffe. Im System aber wird gewissermaßen alles korrelativ. Das logische Früher und Später ist unter seinen Gliedern aufgehoben; es ist indifferent geworden. Die Glieder haben über sich nur noch ein gemeinsames Prius: die allseitige Beziehung als solche, das System als Ganzes. Das aber ist keine Ueberordnung im Sinn eines Oberbegriffs. Eher schon paßte darauf die Beziehung des Ganzen zum Teil. Aber auch die drückt das richtige Verhältnis nur unvollkommen aus; sie verschweigt den dynamischen Grundcharakter der Beziehung.

Jede einzelne Kategorie steht also in gewissem Sinne in Wechselwirkung mit dem ganzen System. Es ist daher richtig, was im Grunde der Glaube aller Rationalisten ist: daß, wenn man den Systembegriff hat, man auch die ganze Kette der Kategorien hat, d. h. sie aus ihm hervor entwickeln kann. Nur ist dieses »Wenn« durchaus illusorisch. Den Systembegriff in der Totalität seiner Inhaltsfülle faßt der endliche Verstand nicht. Und umgekehrt hatte Hegel recht mit dem Gedanken, wenn man eine Kategorie begrifflich festhabe, so gehe von ihr aus mit Notwendigkeit das ganze System der übrigen Kategorien hervor. Hat man nämlich wirklich eine Kategorie in ihrer ganzen Inhaltsfülle, d. h. in der Totalität ihrer systematischen Beziehungen, so stellen sich in der Explikation dieser Beziehungen unvermeidlich die anderen Kategorien eine nach der anderen heraus. Der Fehler lag nur auch hier darin, daß die Ungeheuerlichkeit einer solchen Inhaltsantizipation menschlicher Denkkraft durchaus unzugänglich ist. Für unsere Erkenntnis kommt eben dialektische Methode allein für sich nicht weit, sie kann nur im Verein mit der transzendentalen, und im Anschluß an sie, erfolgreich operieren. Dialektik ist das Ideal einer rationalen Methode der idealen Vernunft. Das hindert aber nicht, daß auch die endliche Vernunft an ihr teilhat. So lassen sich in gewissen Grenzen sehr wohl Grundbegriffe a priori konstruieren auf Grund vielseitiger Beziehung zu anderen Grundbegriffen, — sobald sich nur inmitten eines mannigfaltigen Beziehungskomplexes ein leerer logischer Ort ergibt. Es gilt dann nur, die sich schneidenden Beziehungen in diesem Systempunkte positiv zu nehmen als die definitorischen Momente eines Begriffs, und man hält die gesuchte Kategorie in Händen. Die Geschichte der Philosophie ist voll

von Beispielen dieser Art. Die instruktivsten Beispiele hierfür dürfte wohl der Platonische »Parmenides« geben, in welchem gleichsam ungewollt eine ganze Reihe bemerkenswerter und fruchtbarer Begriffe entsteht durch bloßes Verfolgen von Begriffsbeziehungen, — während die zugehörigen Gegenstandsprobleme noch gar nicht aufgeworfen, ja überhaupt berührt worden sind. Man denke nur etwa an den überraschenden Kontinuitätsbegriff im 21. Kap. des Dialogs oder an die erstaunlichen, fast infinitesimalmethodischen Begriffsresultate der Gegenstandsanalyse im vorletzten Kapitel. Aber ähnliches kann man schon bei Zenon dem Eleaten finden, des öfteren bei Aristoteles, Plotin, Proklus, von Neueren gar nicht zu reden.

Wenn nun das Ideal der rein rationalen Methode auch nicht zu erreichen ist, so zeigen doch Beispiele aller Art und aller verschiedenen Denkrichtungen, daß ein Moment echter Dialektik überall mit im Spiel ist, wo überhaupt systematisch philosophiert wird, wo das Suchen nach Systemeinheit lebendig ist. Ein solches Suchen braucht keineswegs bewußt zu sein; im Grunde ist alles wirklich philosophische Denken systematisch, und oft dort am meisten, wo es über den Charakter genialer Konzeption gar nicht hinauskommt. Gerade solche Konzeptionen, die über das Gegebene hinaus Antizipationen machen, sind dialektisch im eminenten Sinne. Man macht sich eine ganz falsche Vorstellung von der allem philosophischen Denken immanenten Dialektik, wenn man meint, sie würde erst durch begriffliche Festlegung eines besonderen dialektischen Schemas (etwa des antithetischen) lebendig. Es gilt, nicht zu vergessen, daß ja das Vorhandensein und Funktionieren einer Methode logisch früher ist als das Methodenbewußtsein, ja daß letzteres nur durch logische Analyse vorhandener und an Resultaten faßbarer Methode zustande kommt.

Man braucht deshalb, um das Faktum dialektischer Momente in der Philosophie greifbar zu machen, sich gar nicht auf die eigentlich »dialektischen« Systeme zu berufen, etwa auf Fichte oder Hegel. Es genügt, die Gedankenkette eines beliebigen Denkers, sofern nur systematische Bestrebung in ihm ist, auf seine immanente und vielleicht von ihm selbst unerkannte Methode hin anzusehen, — und es wird sich zeigen, daß genau so viel Dialektik wie Systematik in ihr ist. Es gibt nämlich in ihr immer solche Zusammenhänge von Begriffen, die aus transzendentaler Methode nicht erklärlich sind, ja willkürlich erscheinen müssen, weil sie keiner Beziehung am Gegenstande, resp. an der positiven Wissenschaft, entsprechen, sondern dieser oft gerade zuwiderlaufen. So disponieren sich nach Kant die mathematischen Kategorien in zwei verschiedenen Gruppen, der Quantität und der Qualität, resp. in zwei Grundsätzen, dem der extensiven und dem der

intensiven Größe, während doch das Wissenschaftsgebiet, dem sie entsprechen, ein einheitliches ist. Sieht man nun genauer zu, so dient die Gruppenteilung der Kategorientafel in Quantität, Qualität, Relation und Modalität überhaupt nicht der Abgrenzung der den verschiedenen Wissensgebieten entsprechenden Kategorienkomplexe, sondern vielmehr einer inneren Architektonik der Kategorien selbst. Kant gibt als Grund seiner Einteilung auch durchaus keine transzendentale Ueberlegung vor, sondern nennt ausdrücklich ein anderes Ableitungsprinzip: die formallogische Tafel der Urteile. Diese Tafel aber nimmt er nicht als gegeben hin, sondern gestaltet sie in einigen sehr wesentlichen Punkten um, wodurch sie erst ein für seine Zwecke passendes System wird. Woher nun stammen diese Ergänzungen anders als aus der Systemkonzeption, die er damit im Auge hatte? Also aus einer ganz selbständigen Vernunftüberlegung, die sich an den Verhältnissen der Prinzipien selbst ihm auftat. Und selbst wenn man von Abweichungen dieser Art absieht, woher stammt letztlich die Urteilstafel und vor allem die Vierteilung der Rücksichten am Urteil? Offenbar sind es Rücksichten der Vernunft selbst, die sich hierin aussprechen, die an der formalen Struktur des Urteils nur ihre erste, äußerliche Ausprägung finden. Hier ist also die Spur einer Orientierung der Vernunft an sich selbst, im Gegensatz zu aller Orientierung am Gegenstande und an den positiven Wissenschaften.

Näher liegende Beispiele der gleichen Art zeigt die Logik Cohens. Man brauchte hier eigentlich nur auf die drei Urteile der Denkgesetze hinzuweisen, um den Beleg zu haben. In der Tat entsprechen diesen weder besondere Gegenstands- noch Wissenschaftsprobleme. Sie gelten von allem Denken wie von allem Inhalt, sind reine Systemmomente. — Aber der dialektische Einschlag geht hier viel mehr ins einzelne hinein. So zeigen die Urteile der Mathematik, bei aller straffen Orientierung auf die positive Mathematik, dennoch wesentliche Abweichungen gegen die in der Wissenschaft angenommene Einteilung und Problembegrenzung. Solche Begriffe, wie Maß, Größe, Gleichheit, sind hier ganz übergangen, finden sich dagegen unter den Kategorien der Modalität ein. Und der Funktionsbegriff, der von den Mathematikern im engsten Zusammenhang mit dem Differential behandelt zu werden pflegt, fehlt gleichfalls unter den mathematischen Kategorien, wird aber dafür einer ganz anderen Gruppe von Kategorien zugeordnet, die Cohen unter dem »Urteil des Gesetzes« zusammenfaßt, und in deren Zentrum die Kausalität steht. Er ist also den Kategorien der Naturwissenschaft zugeordnet. Umgekehrt wird ein Begriff wie der der Zeit, der an sich überhaupt kein mathematischer Begriff ist, dem Urteil der Mehrheit eingefügt. Und der Raum,

der in der Mathematik ein besonderes Gebiet, die Geometrie, markiert, steht im Urteil der Allheit mit dem Integral zusammen.

Das alles ist paradox vom Standpunkt der transzendentalen Methode aus. Es gewinnt aber Sinn unter dem Aspekt der Dialektik. Die Kategorien sind hier eben nicht einfach nach dem Zusammenhang der wissenschaftlichen Probleme angeordnet, sondern es ist noch ein zweites Anordnungsprinzip mit bestimmend: ihre gegenseitige Beziehung als Begriffe, als Systemglieder. So ist die Funktion zur Kausalität gezogen, weil beide eng zusammengehören im Begriffe des funktionalen Zusammenhanges. Die Zeit ist zur Mehrheit gezogen wegen des in beiden lebendigen Antizipationsmomentes, der Raum zur Allheit um des ihnen gemeinsamen »Beisammen« willen. Das sind aber lauter reine Begriffsbeziehungen, lauter Systemmomente. Die systematische Schlußweise ist hier autonom geworden gegenüber dem Rückschluß und der empirischen Anordnung der Begriffe, die er mitbringt. Die Vernunft hat noch ein anderes Ordnungsgesetz, welches a priori ist und lautet: systematische Einheit. Und offensichtlich ist es auch keineswegs nur Ordnungsprinzip, sondern zugleich ein Weg zur Entdeckung neuer Grundbegriffe. Die Beispiele solcher Wegweisung haben wir in Ursprung, Identität und Widerspruch, denen überhaupt kein positiv wissenschaftliches Problem entspricht, weil vielmehr alle ihnen entsprechen. Sie sind notwendig um des Ganzen, um des Systems willen. Oder, was dasselbe ist, sie sind notwendig um jeder einzelnen Kategorie willen, deren Sonderrecht und deren Zusammenhang mit den anderen durch sie gesichert ist. Sie sind also durch die Systembeziehung gefordert. Und daß sie an der Spitze des Ganzen stehen, macht diese Begründung aus der Beziehung nicht etwa zu einer sekundären, rückläufigen. Im System gibt es vielmehr kein Früher und Später. Alles ist miteinander und durcheinander.

Zeigte sich die Wirksamkeit dialektischer Methode zunächst in der Ueberordnung anderer Gesichtspunkte und in der Umordnung der Kategorien, so müssen nunmehr eben diese systematischen Momente auch Vervollständigung bewirken. Alle Systemanlage bedeutet notwendig eine Tendenz zur Totalität. Totalität aber liegt immer jenseits menschlicher Erkenntnis. Sie ist Idee im kritischen Sinne einer Aufgabe der Erkenntnis. Dennoch ist das Streben zur Totalität nicht illusorisch. Es gibt ein der Erkenntnis sehr zugängliches Moment in allem Vernunftverfahren, das die Aufgabe der Totalität bis ins Einzelne hinein rege erhält: die Forderung der Kontinuität.

Diese ist nicht ohne weiteres gleichzusetzen dem Beziehungszusammenhang unter den Kategorien überhaupt. Beziehungen lassen sich auch erkennen, wo die Zwischenglieder fehlen oder unbestimmt

sind. Beziehung kann eben auch antizipierenden Charakter haben. Um so mehr aber macht alle Herstellung von Beziehungen die leeren logischen Oerter der noch fehlenden Glieder fühlbar: diese werden an ihr zu Problempunkten. So ist denn die Dialektik, die sich ganz in solchen reinen Begriffsbeziehungen bewegt, notwendig zugleich eine die Lücken überbrückende und Kontinuität schaffende Methode. Und sie hat die Kompetenz dazu. Denn indem sie einen leeren logischen Ort in allseitige Beziehung zu gesicherten Begriffen bringt, füllt sie ihn zugleich aus, d. h. sie definiert den gesuchten Inhalt desselben und formuliert den fehlenden Kategorienbegriff. Eine andere Art der Inhaltsbestimmung als die durch die besondere Konstellation der Systembeziehungen kann es für Prinzipien ja überhaupt nicht geben. Hier eröffnet sich also sichtlich die Möglichkeit einer Aktualisierung des Systemgedankens, wenn auch nicht nach der Seite der Totalität, sondern nach der der Kontinuität hin.

Hierin liegt nun ein fernerer Rechtsgrund der Dialektik als selbständiger Methode. Und daß es mit diesem Kontinuität-Schaffen allem philosophischen Denken Ernst ist, läßt sich an unzähligen geschichtlichen Beispielen ersehen. So ist die Philosophie der Alten voll von Grundbegriffen, an welche die Probleme der gleichzeitigen Mathematik und Naturwissenschaft noch keineswegs heranreichten, die also nicht durch hypothetische Methode gefunden sein konnten, sondern sich vielmehr als begriffliche Konsequenzen der Begriffsbeziehungen selbst ergaben. Man denke nur an das hartnäckige und gleichsam jenen Denkern selbst noch unbegreifliche und lästige, aber trotzdem unabweisbare Wiederkehren des Unendlichkeitsbegriffs und speziell des Unendlichkleinen, welches von Zenon, dem Eleaten, ab bis auf Proklus fast bei keinem systematischen Denker fehlt, und das dennoch sein positiv-wissenschaftliches Problemäquivalent in der Mathematik der Alten nicht hatte. Systematisch konnte dieser Grundbegriff eben nicht übergangen werden, weil er der zentrale Beziehungspunkt einer ganzen Kette anderer Begriffe ist, in denen sich alles mathematische Denken bewegt.

Und ähnlich ist es auf reiferen Stufen des Systemdenkens. Kant stellte eine Tafel von zwölf Kategorien auf. So sehr nun hier jede einzelne eine Zusammenfassung ganzer Kategorienkomplexe war, so ließ es sich doch nicht übersehen, daß eben diese zwölf Begriffe Beziehungen anbahnten, deren Gegenglieder in ihnen nicht enthalten waren. So mußte es bei fortgesetzter Untersuchung klar werden, daß ihnen bereits andere Begriffe vorausgehen mußten, die ihren Zusammenschluß zur Einheit vermittelten. Nicht Einheit und Vielheit können den Ausgangspunkt bilden, sind doch in ihnen bereits Identität und

Verschiedenheit vorausgesetzt. Wechselwirkung, Kausalität, Allheit weisen auf einen gemeinsamen Beziehungspunkt zurück, die Kontinuität. Substanz, Realität, Einheit scheinen auch auf etwas Fundamentaleres zurückzuweisen, für das sich indessen nicht so leicht ein fertiger Begriff einstellt. Nimmt man dazu, daß nach Kant der höchste Beziehungspunkt des Systems die synthetische Einheit der Apperzeption ist, so dürfte es klar sein, daß dieser Begriff sich keineswegs unmittelbar an die Gruppe der zwölf Kategorien anschließt, sondern daß zwischen ihm und der letzteren sich ein Abstand auftut, der um des Systemanspruchs willen durchaus überbrückt und ausgefüllt sein will. Und sicherlich kann es nicht ein einzelner Vermittlungsbegriff sein, der hier zureicht, sondern nur eine ganze Reihe von Grundbegriffen. Möglich, daß Kant sich den Weg zu solcher Kontinuität selbst verbaut hatte, indem er die aller Vernunft eigentümlichen und ihrem Wesen nach hierher gehörigen »Reflexionsbegriffe« aus übergroßer Scheu vor metaphysischer Konstruktivität als »amphibolisch« bezeichnet hatte. Hat man sich dieses von Kant offen gelassene Problem einmal zum Bewußtsein gebracht, so begreift man, wie bei den Nachkantianern als Reaktion die dialektische Methode stark, ja einseitig herrschend werden konnte; wie es denn auch kein Zufall sein dürfte, daß ihre Anfänge bei Reinhold und Maimon von eben jenen Reflexionsbegriffen ausgehen.

Man darf hierbei freilich nicht übersehen, daß eine solche Tendenz zur Kontinuität der Prinzipien auch schon in der transzendentalen Methode ist. Das Problem, von dem der Rückschluß aufsteigt, ist durch eine einzelne Kategorie niemals erschöpft. Es zeigt seine Kehrseiten, sobald die willkürliche Betonung der einen Seite aufgehoben wird. Und diese Kehrseiten involvieren weitere Probleme. Weitere Probleme aber erfordern das Erschließen weiterer Kategorien. Indem man solche Verschiebung des Problems verfolgt und die transzendentale Methode ihr folgen läßt, entsteht notwendig eine Reihe von Prinzipien, die offenbar Zusammenhang miteinander haben müssen, sofern sie doch inhaltlich in einer Problemkette zusammenhängen.

Die so entstandene Reihe der Kategorien bildet aber noch kein einheitliches System. Sie ist nicht an den inneren Beziehungen der Begriffe als solchen entstanden. Daß die letzteren mit der transzendentalen Anordnung nicht zusammenzufallen brauchen, zeigen die erwähnten Beispiele von Umstellungen und Ergänzungen. Die transzendentale Kontinuität der Prinzipien ist nur eine zufällige, und eben deswegen nur teilweise Kontinuität. Das kann auch nicht anders sein, denn sie ist nicht a priori einsichtig, nicht der Prinzipiensphäre als einer ihrer Charaktere entnommen, sondern nur a posteriori aus

der Beschaffenheit der gegebenen Probleme und ihrer empirischen Zusammengehörigkeit geschöpft. Daß nun überhaupt das Bathos der Erfahrung eine solche Reihe großzügiger Zusammenhänge an die Hand gibt, darf man wohl — zumal bei der wissenschaftlichen Erfahrung — als ein ihr bereits immanentes dialektisches Moment bezeichnen. Indessen kann es nicht wunder nehmen, wenn dieses hier nicht rein erscheint. Soll sich dagegen der systematische Charakter der Prinzipien rein herausschälen, ihre Kontinuität lückenlos werden, so muß sie an denjenigen Grundbeziehungen hergestellt werden, welche selbst rein und notwendig sind, weil sie zum a priori der Prinzipien gehören. Und daß es solche gibt, zeigte sich an der gegenseitigen Definition der Grundbegriffe. Diese hatte aber ihren Ursprung darin, daß die systematischen Beziehungen nicht nur das a priori der Prinzipien teilen, sondern es ihnen vielmehr erst verleihen, weil sie ihrerseits das Prius ihnen gegenüber sind.

Diese Ueberlegung nun hat nicht nur rückwirkende, nachträglich klärende Bedeutung. An ihr zeigt sich eine Möglichkeit, manche systematische Probleme zu lösen, für die von transzendentalem Gesichtspunkt aus kaum etwas geschehen konnte. Dahin gehören vor allem die prinzipiell wichtigen Zusammenhänge der philosophischen Disziplinen unter einander. Daß z. B. Logik und Ethik grundverschiedene Problemeinstellung haben und dementsprechend verschiedene Prinzipienbildung verlangen, leuchtet schon unter transzendentalem Gesichtspunkt vollkommen ein. Daß aber diesem Unterschiede auch ein Zusammenhang entsprechen muß, wie denn alle Unterscheidung Zusammenhang voraussetzt, ist eine dialektische, weil bloß systematische Forderung. Woran aber sollte solch ein Zusammenhang hergestellt werden? Es gibt kein empirisches oder positiv-wissenschaftliches Problem, das dieser Forderung entspräche. Folglich kann die Lücke, die zwischen logischen und ethischen Prinzipien klafft, nur durch solche herüber- und hinübergreifende Beziehung hergestellt werden, welche sich a priori aus der beiderseitigen Inhaltlichkeit der Prinzipien selbst ergibt.

Zweifellos nun gibt sowohl die Logik wie die Ethik eine ganze Reihe von Anhaltspunkten für die Herstellung solcher Kontinuität. Einen solchen haben wir z. B. in der Wiederkehr der Allheitskategorie in der Ethik mit spezifisch verschobener Begriffsbetonung; wobei die Inhaltsverschiebung aufs genaueste der Eingliederung in ein anderes Begriffssystem entspricht. Und ähnlich wie der Allheitsbegriff verschiebt sich auch noch eine Reihe anderer Begriffe vom Theoretischen ins Praktische: so die Einheit zum ethischen Individuum, die Substanz zur Person, das Gesetz zur Gesetzgebung

(Autonomie), die Notwendigkeit zur Forderung (Pflicht), die Wirklichkeit zur Verwirklichung, das Sein zum Seinsollen. Das sind nur Beispiele. Und sie mögen in einzelnem sogar unzutreffend sein, entsprechend dem unfertigen Stande des Problems. Sicher aber liegen solche Verschiebungen vor, und zwar viel mehr und mannigfaltigere als die genannten. Und in ihnen allen ist das Wesentliche, daß ein Grundmoment der logischen Kategorie hindurchgeht in die Ethik, sich dadurch als durchaus überlogisch, d. h. als allgemein systematisch, dokumentierend; während eine Reihe anderer Momente sich an ihm verschieben, wechseln und durch ihre Verschiedenheit dem Sonderanspruch des ethischen Problems gerecht werden. In dem ersteren nun, dem überlogischen Moment, welches eo ipso zugleich überethisch ist, muß notwendig der Zusammenhang beider Gebiete sich herstellen. Und indem ein solches an einem ganzen System von Begriffen aufgezeigt wird, muß sich ebenso notwendig die gesuchte Kontinuität in Form einer Reihe von Uebergangskategorien ergeben.

Aehnlich steht es natürlich auch mit dem Verhältnis der Aesthetik zur Ethik und Logik. Auch hier kann man aus der bloß transzendentalen Orientierung am ästhetischen Gegenstande nur isolierte ästhetische Kategorien erhalten. Erst die dialektische Rückbeziehung zu den anderen Kategoriengruppen kann den Zusammenschluß durch Kontinuität bewirken.

Sieht man nun aber die ganze Systemanlage unter dialektischem Gesichtspunkt an, so stellt sich die Reihe der transzendentalen Prinzipien als eine diskontinuierliche dar, entsprechend der Diskontinuität und empirischen Zufälligkeit der deskriptiv gegebenen Probleme. Sie bildet also, für sich genommen, überhaupt noch kein System, sondern nur das Problem eines Systems. Sie macht also das Einsetzen dialektischer Methode nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig, — die Notwendigkeit genau in demjenigen Sinne verstanden, in welchem allemal ein Problem, wo es reif geworden ist, unaufhaltsam auf eine Methode hintreibt, die seiner Behandlung angemessen ist. Dieses Hintreiben auf die dialektische Methode muß also schon die ganze transzendentale Methode durchziehen, ja letzterdings bereits der deskriptiven immanent sein. Das ist durchaus keine Paradoxie. Es ist nur die Bestätigung desjenigen Gedankens, der anfangs bloß als gewagte Vorwegnahme durchblicken konnte, daß die drei philosophischen Methoden keine getrennten, oder doch trennbaren Möglichkeiten der Forschung bilden, sondern durchaus nur einheitlich miteinander in Funktion treten können, kurz daß sie untereinander wiederum ein dialektisches Verhältnis haben, ein System der Methoden

bilden. So darf es nicht befremden, daß der dialektische Charakter der Fundamentalzusammenhänge sich bis in die deskriptive Gegebenheit des Gegenstandes hinab erstreckt. Dieser Gegenstand, in aller seiner Unbestimmtheit, setzt eben doch genau so gut wie aller wissenschaftliche Inhalt, das a priori der Prinzipien voraus; er steht ganz und gar auf ihm, wiewohl unerkannterweise. So ist es denn garnicht anders möglich, als daß in irgend einer, wie immer versteckten und unvollkommenen Form, auch die Beziehungen der Prinzipien zueinander sich an ihm nachzeichnen müssen. Denn diese gehören mit zum a priori, zur Bedingung »aller« Erkenntnis und »aller« Gegenständlichkeit. Der Systemcharakter der Erkenntnis erweist sich bis in die letzten verfolgbaren Anfänge hinab als übergeordnet, als logisches Prius. —

Diese selbe Ueberordnung der Dialektik läßt sich aber aus noch einem anderen Gesichtspunkte evident machen. Derselbe ergibt sich mühelos, sobald man sich aus dem Standort der werdenden, unfertigen Systematik denkend hinüberversetzt in den des idealen, vollendeten, dann aber freilich durchaus unendlichen Systems. Sofern die Systemidee regulativen Charakter für die philosophische Erkenntnis haben soll, muß eine solche Vorwegnahme in gewissen Grenzen immer möglich sein. Bisher haben wir Dialektik als ein »Verfahren«, als modus der ratio cognoscendi betrachtet. Vom Standpunkt des idealen Systems aus muß aber das a priori ihrer Glieder und Beziehungen absolut werden. Ihr Verhältnis zu allem Abhängigen, Bedingten, wird dann das einer reinen ratio essendi. Die Kategorien sind dann nicht mehr die ewig unfertigen, unzureichenden Begriffe der endlichen Erkenntnis, die in Wahrheit vielmehr nur Abbreviaturen dessen sind, was in der Kategorie wirklich vorausgesetzt ist. Sondern sie sind dieses letztere selbst, das in keine begriffliche Fassung restlos aufgeht, weil es überhaupt seinem Wesen nach nicht Gegenstand irgendeiner Erkenntnis ist, sondern die ewig unerkannte Bedingung alles Erkennens. Von den so gefaßten Prinzipien gilt die Forderung der Identität, die Kant im obersten Grundsatz aussprach: daß in ihnen zugleich die Struktur des Seins und die Struktur unserer Vernunft wurzelt, sie selbst also zugleich Bedingungen der Erfahrung und des Gegenstandes der Erfahrung sind. Nur wenn dieses »zugleich« zutrifft, kann es überhaupt Erkenntnis von Gegenständen geben. Denn nur dann können Bestimmungen, welche die Erkenntnis begrifflich formuliert, mit Recht als Gegenstandsbestimmungen gelten, wie immer unvollkommen sie auch sein mögen. Denn sie sind bedingt durch die seienden Gegenstandsbedingungen.

In dieser Fassung also sind die Prinzipien keine Begriffe mehr, sondern etwas, was unerreichbar über den Begriff hinausliegt. Der

statische, fixierende, stillstellende Charakter des Begriffs trifft auf sie nicht mehr zu. Ihr wahrer Charakter muß ein dynamischer sein. Sie müssen aktive Ursprünge sein, ἀρχαί im wörtlichen Sinn. Und in dieser ihrer Aktivität muß die erzeugende Kraft beruhen, die ihnen innewohnt. Worin anders aber kann diese Aktivität und Zeugungskraft sich betätigen, als in ihren Beziehungen zueinander? Das Erstaunliche nun, was sich hieran ergibt, und was billigerweise als Probe aufs Exempel der Dialektik verstanden werden muß, liegt darin, daß die Resultate dieser Beziehungen keineswegs unfruchtbar in der Prinzipiensphäre verbleiben, sondern daß sich in ihnen der Abstieg auf das Konkrete zu anbahnt, und sich somit als ideale Konsequenz derselben die Konstituierung oder Erzeugung des Gegenstandes ergibt.

Einer solchen Theorie kam Platon nahe, als er in seinem »Sophistes« den Begriff der Teilhabe scheinbar auf den Kopf stellte, indem er nicht mehr wie in den früheren Schriften von Teilhabe der Dinge an den Ideen sprach, sondern von einer Teilhabe der Ideen aneinander. Das ist die Umbiegung der Teilhabe aus der transzendentalen Dimension in die dialektische. Und zwar wird hier das Teilhaben als solches durchaus dynamisch gefaßt: nicht eigentlich als Beziehung von Begriffen, sondern — wenn das Bild zureicht — von Kräften. So reicht denn auch der Ausdruck Gemeinschaft (κοινωνία) dafür nicht aus. Es muß eine »Verflechtung« (συμπλοκή) sein, in welcher sich die Ideen dergestalt verbinden, daß sie gleichsam »durcheinander hindurchgehen« (δι' ἀλλήλων διεληλυθότα). Und diese gegenseitige Durchdringung ist ihnen wesentlich, denn sie »haben die Tendenz sich miteinander zu verbinden« (κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις).

Die Konsequenz dieses dynamischen Systems ist nun folgende. Jede Verbindung zweier Ideen ergibt einen neuen, komplexeren Begriff, der an Inhalt reicher, an Geltungssphäre enger ist. Da nun der Verbindungen unbeschränkt viele sind, und diese sich wiederum weiter verbinden müssen, so entstehen in dieser Weise fortschreitend neue und neue Begriffe, die, je weiter sie sich von den Ideen entfernen, um so komplexer und spezialisierter werden. Durch fortgesetzte Teilhabe dieser Derivate aneinander muß notwendig eine unendliche Mannigfaltigkeit komplexer Bestimmtheiten entstehen, wobei jede einzelne unendlich viele Bestimmungsstücke enthält, die in ihr gleichsam zusammengewachsen, konkresziert sind. Das aber ist das »Konkrete«, der Gegenstand, von dessen deskriptiv gegebenem Problem die transzendentale Methode ausgeht. Die ideale Dialektik der Prinzipien also vollzieht den Uebergang zum Gegenstand. Sie stellt dasjenige Grundverhältnis von Prinzip und Gegenstand explicite her, auf welches die transzendentale Methode ausgeht, indem sie es als die

Bedingung ihres eigenen rückschließenden Aufstieges voraussetzt. Die ideale Dialektik ist der Abstieg zu diesem Aufstiege, die aus reinem a priori deduzierende ratio essendi, gegenüber der rückschließenden ratio cognoscendi. Die Teilhabe der Ideen aneinander, welche eine Umbiegung des anfänglichen Teilhabebegriffs in die dialektische Dimension war, biegt sich in ihrer Durchführung zum zweitenmal um, und zwar zurück in die transzendentale Dimension — nur eben in umgekehrter Richtung, indem sie absteigend den Zusammenhang zwischen den beiden Polen des Seins ergänzt und vollendet.

So zeigt es sich, daß die systematische Idee der Dialektik das genaue Gegenbild der transzendentalen Methode ist und sie sogar, als ihre Voraussetzung, bedingt und begründet. Sie bildet ein System der Methoden sowohl mit ihr als auch mit der Deskription. Der letzteren, als dem unteren Pol der Erkenntnis gegenüber ist sie der obere Pol; der transzendentalen Methode gegenüber ist sie die deduktive Durchführung und Vollendung alles dessen, was jene verspricht. Sie ist, als die einzige a priori verfahrende, den beiden anderen notwendig übergeordnet. Und in einer idealen Vernunft würde sie dieselben restlos ersetzen. Die mühselige Arbeit der Deskription und der nicht weniger schwierige rückschließende Aufstieg wären hier überflüssig.

Aber mit alledem ist eben nur die »Systemidee« und ihre ideale Konsequenz gekennzeichnet, nicht aber ein irgendwie fertig vorliegendes, oder auch nur erreichbares System. Reine Dialektik wäre eine Methode für den σοφός, der die Erkenntnis der Prinzipien bereits hätte, nicht aber für den φιλόσοφος, der erst nach ihr ringt. Menschliche Erkenntnis ist gerade auf den mühseligen Weg der Empirie hingewiesen. Und wo sie sich zu Prinzipien erhebt, da muß sie sich auf das Faktum gemachter Erfahrung stützen und peinlich die Uebereinstimmung mit ihr wahren. Sie muß also transzendental verfahren. Und erst wenn sie den rückschließenden Weg zu den Prinzipien hinter sich hat, kann sie, von den gefundenen Kategorien ausgehend, dialektische Beziehungen erschließen, soweit ihre begrifflichen Mittel dafür zureichen. Zur Vollständigkeit kommt es bei letzterem Bestreben niemals. Vielmehr verliert dialektische Denkweise, wo sie sich selbständig macht, sehr bald den Boden unter den Füßen und wird zur unkontrollierbaren Spekulation. Oder aber sie nimmt transzendentale Momente in sich auf, ohne sich davon Rechenschaft zu geben. Das Vorgeben dialektischer Ableitung wird dann illusorisch. Wo dagegen Dialektik wirklich fruchtbar werden soll, da muß sie in engstem Anschluß an die transzendentale Methode arbeiten. Sie darf die Orientierung an der Erfahrung niemals aus den Augen verlieren, die methodologische Abhängigkeit von ihr nicht verleugnen. Ihre Leistungs-

fähigkeit verliert auch in dieser empirischen Bindung nicht ihre Kraft. Verdankt doch, wie wir sahen, alles philosophische Denken ihr die wesentlichsten Züge der Systembildung. Die diskontinuierliche Reihe der transzendentalen Kategorien findet eben an ihr ein Korrektiv zur Vollständigkeit und ein Ordnungsprinzip — ganz zu geschweigen davon, daß in ihr die einzelne Kategorie erst annähernd definierbar und systematisch begründbar wird. —

Neben den besprochenen Fragen der Dialektik, die durchweg ihren systematischen Charakter betreffen, gibt es nun noch eine zweite Gruppe von Fragen, die speziell ihr »Verfahren«, d. h. ihre innere methodologische Struktur betreffen, an welcher sich die systematischen Beziehungen der Begriffe für den Erkenntnisgang herstellen. Fragen dieser Art waren es, an welchen im Beginn des XIX. Jahrhunderts das Interesse für die Dialektik fast ausschließlich hing. Glaubte man doch, mit dem rechten dialektischen Schema in der Hand das ganze System »ableiten« zu können. Freilich darf man nicht etwa bei Hegel oder einem anderen der großen Dialektiker diesen ungeheuerlichen Gedanken vermuten, der alle kritische Distanz zwischen endlicher und idealer Vernunft verwischt; wiewohl auch bei ihnen sich manches Mißverständliche dieser Art findet. Aber es fanden sich genügend kleinere Geister, die mit solcher Deutung schnell genug bei der Hand waren, und denen es denn auch gelungen ist, die Denkarbeit eines Fichte und Hegel dem Verständnis der Nachwelt für lange zu entrücken.

Für uns heute hat die Frage nach den besonderen Operationsmitteln der Dialektik wenig Aktualität mehr. Der normative Charakter der Methode ist gefallen. Unsere Methodenerkenntnis geht der Anwendung der Methode nicht voraus, sondern folgt ihr nach. Sie kann also zu inhaltlichen Schöpfungen nicht anleiten. Aller Sinn, den wir mit einer solchen Frage verbinden können, ist daher der einer weiteren Rechenschaft über die Methode.

In dieser Beschränkung aber ist das Problem unabweisbar: wie verfährt dialektische Einsicht, welches ist ihr Operationsmittel als einer ratio cognoscendi? Wodurch vollzieht sich jener Uebergang von einer Kategorie zur anderen, in welchem sich »für uns« die dialektische Beziehung herstellt? Die Frage kommt der Hegelschen gleich: wie gehen die Kategorien auseinander hervor? Die letztere Fassung ist nun freilich die anspruchsvollste. Eben deswegen aber hat sie auch zu der kühnsten Antwort geführt. Was die Begriffe von einander scheidet und jeden in sich selbst verschließt, ist der Satz des Widerspruchs: A ist nicht non A. Sollen sie beweglich werden und sich verbinden, so muß der Widerspruch aufgehoben werden. A muß als

non A gesetzt werden. So wird ein Gegensatz zu ihm gesetzt, ein Anderes, ein B. Dieses ist zunächst unvereinbar mit dem A, aus dem es hervorging. Indem aber aus ihm wiederum ein Neues, Drittes auf die gleiche Weise hervorgeht, ergibt sich das Vereinigende für beide. A ist in B »aufgehoben« in jenem Doppelsinn des Verschwundenseins und der gleichzeitigen Erhaltung.

Ob in diesem Verfahren wirklich erreicht wird, daß die Kategorien auseinander hervorgehen, mag dahingestellt bleiben. Was daran bedeutsam und wegweisend ist, liegt in der Negativität des leitenden Operationsbegriffs. Aufhebung ist zunächst Negation. Das Aufgehobene scheint zunächst vernichtet. Aber es »hat die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich«. So kann es zu einem Anderen hinüberführen. Die Aufhebung erweist sich im Resultat als positiv, indem sie als Mittel selbst negativ ist. Dieses Motiv der positiven Negation ist aber ein altes, bereits den Anfängen der Dialektik eigentümliches. Platon erkannte es als »seiendes Nichtsein« und machte es zur Grundlage dialektischer Beziehung, indem er es dem ἕτερον gleichsetzte. In diesem nämlich steckt seiner inneren logischen Natur nach der reine Beziehungsbegriff, das πρὸς ἄλληλα.

Das Altertum kennt aber diesen Begriff des positiven Nichtseins in zwei Fassungen. Die jüngere von ihnen ist die platonische, dialektische. Hier bewegt sich das Beziehungschaffen rein in Grundbegriffen, in der dialektischen Dimension. Die ältere Fassung gehört der Atomistik an und dient einem anderen Methodengedanken, und zwar, wenn man von aller Unfertigkeit der Formulierung absieht, der transzendentalen Methode. Denn dieses Nichtsein bewegt sich offensichtlich in der Richtung des Rückschlusses. Demokrit setzte das Leere als Nichtsein in bezug auf das dingliche Sein. Aber dieses Nichtsein faßte er als Sein anderer Art, als das »wahrhafte Sein« des Vernunftgrundes (λόγος), d. i. des Prinzips. Er vollzog in der Form solchen Fortschreitens vom Nichtsein zum Sein einen Rückschluß auf die Bedingung der Möglichkeit materieller Dinge und ihrer Bewegung. An dieses demokritische Nichtsein knüpft Cohen in seiner Logik an, indem er den Ursprung, das ab nihilo, an die Spitze der Urteile stellt. Dieser bedeutet einerseits das Entspringen der Kategorienbegriffe an der Negativität ihres Problems für die ratio cognoscendi, sowie andererseits zugleich das Entspringen des Gegenstandes im a priori der Kategorien gemäß der ratio essendi. Das Sein entspringt aus der Richtung dessen her, was für die Erkenntnis zunächst ein Unerkanntes, ein Nichtsein, ist.

Das methodische Mittel, mit welchem die Dialektik operiert, gehört also nicht ihr allein an. Sie teilt es mit der transzendentalen

Methode. Und darin zeigt sich wiederum die innere Einheit und Bezogenheit beider Methoden aufeinander. So wird es erklärlich, warum der philosophische Forscher die Grenzscheide zwischen beiden nur selten im Auge hat, sondern zumeist noch transzendental zu schließen meint, während die Beziehungen, die er erschließt, bereits durchaus dialektische sind. Es ist eben in beiden Methoden ein und dieselbe Form der Synthesis, an welcher die Erkenntnis fortschreitet: das Hinausgehen ins Negative, Unbestimmte, und das Umwenden dieses Negativen in ein positiv Bestimmtes auf Grund der sich in ihm erhaltenden Bestimmungszusammenhänge. Nur daß die Richtung dieser Synthesis in beiden Methoden eine verschiedene ist und deswegen auch durchaus verschiedenartige Sicherheit gewährt.

Aus der Fülle der Diskussionen, die das dialektische Zeitalter der deutschen Philosophie zur methodischen Struktur der Dialektik gebracht hat, ist der erwähnte Begriff der Aufhebung in seiner fast gleichen Bedeutung mit dem seienden Nichtsein der Alten, beinah das einzige, was sich als Errungenschaft von bleibendem Wert erwiesen hat. Die Bedeutsamkeit Hegels für die Nachwelt liegt daher nicht im besonderen dialektischen Schema, das er seiner Systembildung aufprägte, sondern vielmehr in der großen Reihe begrifflicher Vertiefungen, zu denen er es auf Grund großzügiger Systemkonzeption brachte. So ist denn an der Methode als solcher nicht so viel bei ihm zu lernen, wie aus dem inhaltlichen Reichtum seiner logischen Durchführungen. Auch für ihn war dialektische Methode, trotz aller Betonung des antithetischen Schemas, dennoch im Grunde mehr Sache genialer Konzeption und persönlicher Begabung.

Und das ist kein Zufall. Das gleiche läßt sich mutatis mutandis von allen Dialektikern sagen: von Schelling und Fichte, von Leibniz und Spinoza, soweit sie hierher gehören, von den mystischen Dialektikern der Renaissance (Bruno und Cusa), von den Neuplatonikern, den dialektischen Skeptikern der mittleren Akademie, ja endlich von Platon und Zenon dem Eleaten. Ueberall ist die wirklich angewandte und funktionierende Dialektik dem sie begleitenden Methodenbewußtsein weit überlegen. Und die bedeutendsten Denkresultate tauchen gleichsam im Gegensatz zu aller erstrebten Denkmethode auf. Es zeigt sich die Wahrheit des Satzes, daß alles Methodenbewußtsein sekundär ist gegenüber dem funktionierenden Vorhandensein der Methode.

Daraus läßt sich die Konsequenz ziehen, daß es ein müßiges Bemühen ist, die logische Struktur der Dialektik bis in ihr begriffliches Schema hinein festlegen zu wollen. Hier eröffnet sich vielmehr das Gebiet der unbegrenzt möglichen Neuschöpfungen und Ent-

deckungen. Ein jeder Denker schafft sich für seinen neuen Gedanken eine neue Methode; aber nicht jeder erkennt im ersteren auch zugleich die Eigenart der letzteren. Die Systemkonzeption als solche ist derartig methodisch kompliziert, zugleich derartig identisch mit der funktionalen Struktur der Vernunft selbst, daß es vermessen wäre, sie in besonderen Begriffsstrukturen auch nur verbildlichen zu wollen.

Das bestätigt aber nur, was sich uns in anderem Zusammenhange bereits ergab: Dialektik als Methode philosophischer Forschung kann und darf nicht selbständig gemacht werden. Sie muß sich auf eine andere Methodenbasis stützen, die den Vorzug methodologischer Durchsichtigkeit und Eindeutigkeit vor ihr hat. Eine solche aber ist in jeder Hinsicht die transzendentale Methode. Dialektik ist am Einzelfall nur inhaltlich einleuchtend in ihren Schlüssen, nicht aber als besonderes logisches Verfahren beweisbar. Sie macht den überwissenschaftlichen, weil überempirischen Charakter der Philosophie aus. Damit dieser aber nicht unversehens zurücksinke auf eine unterwissenschaftliche Stufe, muß der lebendige Zusammenhang mit wissenschaftlicher Erfahrung die Grundlage zu ihr bilden. Dieser ist einzig Sache der transzendentalen Methode. Und diese steht fest, solange sie den Kontakt mit dem untersten Methodengliede, der Deskription, aufrecht erhält. Die Mittelstellung und die vermittelnde Funktion zwischen Dialektik und Deskription ist es, die der transzendentalen Methode den Vortritt in aller philosopischen Denkweise sichert, während jene beiden die obere und die untere Grenze aller Erkennbarkeit markieren. Deswegen auch steht sie nicht nur mit Notwendigkeit, sondern auch mit Recht im Vordergrunde alles philosophischen Methodenbewußtseins.

Die Tragödie des mystischen Bewußtseins.

Von

Feodor Steppuhn (Moskau).

I.

Alles, was im Tag steht, das hat der Tag. Acker und Wald, die stille Stadt und der alte Glockenturm sind ihm Gegenstand und Besitz, und er erschaut das alles mit dem Auge des Lichtes.

Anders die Nacht: sie hat nichts, denn sie ist alles; ihr sterben die Dinge als Gegenstände; ihr werden sie begraben in der heiligen Armut ihrer Zuständlichkeit. So ist die Nacht ein Nichts und ein Alles. So ruht sie als Schweigen und Dunkel in dem Krater der Ewigkeit.

Wie Tag und Nacht gegeneinander stehen, so stehen sich gegenüber menschliches und göttliches Bewußtsein.

Das menschliche Bewußtsein hat die Welt außer sich und ist darum notwendig äußerlich. Diese Welt ist ihm gegeben als sein Zweites, Anderes, und es erfährt sie nur in seinen theoretischen, ästhetischen und religiösen Akten und Relationen. Erfährt sie nur in Akten und Relationen, das heißt aber: das menschliche Bewußtsein ist aktiv und relativ.

Das göttliche Bewußtsein hat die Welt tief in sich und ist darum notwendig innerlich. Es kennt nichts von der Welt als seinem Zweiten und Anderen, darum auch nichts von den Relationen theoretischer, ästhetischer, religiöser Akte. Es kennt nichts von den Relationen der Akte, auch nichts von Akten der Relativität, d. h. aber: das göttliche Bewußtsein ist passiv und absolut.

So stehen sich göttliches und menschliches Bewußtsein gegenüber wie Nacht und Tag, wie Armut und Fülle, wie ein passives Verweilen in der Tiefe der Immanenz und ein aktives Sichhinstellen auf die Höhen der Transzendenz, wie die Zustandswerte des religiösen Erlebens und die Gegenstandwerte des kulturschaffenden Leistens.

Gott ist die tiefste aller tiefen Nächte, und alle Mystik sehnt sich stets nach ihr. So steht es im Buche Hiob: »Im Traume des nächtlichen Gesichtes kommt Er und raunt dem Menschen ins Ohr.« Eckehart weiß: »Ihr stehet am besten, wo ihr in der Finsternis stehet.« Novalis singt seine Hymnen an die Nacht, und Rilke glaubt nur an Nächte: »Du Dunkelheit, aus der ich stamme, ich liebe dich mehr als die Flamme, welche die Welt begrenzt, indem sie glänzt.« Von dem Mysterium der Nacht beständig angezogen, von ihrem Blick gleichsam hypnotisiert, löst sich das menschliche Bewußtsein jedoch niemals vollständig in der ewigen Finsternis auf. Dank seiner ganzen endlichen Natur ist es immer vom Lichte des Tages versucht und gequält. So ruht das gottkranke und gottselige Bewußtsein des Mystikers stets in der Stunde der Dämmerung, und so haben wir unsern Weg zu ihm durch ihre Weiten und Schleier zu suchen.

Wie tief auch das mystische Alleinheitserlebnis des Menschen sei — sein mystisch-religiöses Bewußtsein bleibt immer auf die Unendlichkeit der Welt als seinen Gegenstand gerichtet und damit endlich und von Gott getrennt. Als ewige Distanz zwischen Gott und Mensch dehnt sich diese unbegreifliche Mannigfaltigkeit der göttlichen Welt. Diese Unendlichkeit zu besiegen, sie in den Formen des Denkens, Wollens und Schaffens zu bilden und somit auch zu binden — darin liegt die schwere Pflicht des Menschen, darin aber auch seine ewige sengende Sehnsucht. Uebernehme ich nun, als religiöser Mensch, die ganze Schwere dieser Arbeit im Sinne und im Zeichen des religiösen Erlebens, so fühle ich mich auch notwendig dazu gezwungen, sie mit den Kuppeln: Theosophie, Theokratie und Theurgie zu krönen.

Je tiefer aber meine religiöse Sehnsucht wühlt, die vor mir flutende Welt als eine Welt Gottes zu begreifen, je zäher und schmiegsamer mein religiöses Deutungsvermögen ausgebildet ist, desto üppiger und vielgestaltiger werden sich in meinem Bewußtsein die Form-Hierarchien meines theoretischen und ästhetischen Weltbegreifens erheben. So erlebe ich staunend, wie alle Gesetze und Formen meines prüfenden Erkenntnisvermögens, alle Strebungen und Wollungen der Welt, die in den beiden Formen von Ruhe und Kampf mein willensmäßiges Streben rhythmisch bewegen und teilen, alle Stimmungen und Heimlichkeiten, welche in nächtlicher Stunde die tiefen Atemzüge des Lebens meinem ästhetischen Weltempfinden und Formungsvermögen verraten, — wie all das sich schließlich zu einem schweren Gewebe verdichtet, das als dunkler Vorhang vor die Pforten der Ewigkeit fällt.

So ist also gerade das Ausbauen der Welt und ihrer ewigen

Problematik in durchgebildeten Systemen nur ein notwendiges Verbauen wahrer Ewigkeitsperspektiven und ein Errichten des heiligen Tempels wahrer religiöser Kultur als eines prunkvollen Grabdenkmals für meinen lebendigen Gott.

So wächst hinter all meinem theoretischen, ethischen, ästhetischen und religiösen Schaffen, hinter jeder meiner gegenständlichen Leistungen, die ich ursprünglich alle als Notbrücken zu Gott hin gewollt und gesegnet habe, der große Brand meiner religiösen Sehnsucht. Die Flamme wächst, äschert die Brücken ein und hüllt das göttliche Antlitz in dunkele Schatten.

Hieraus erwächst mir meine erste Erkentnis: die religiöse Bewältigung der Welt, gleich viel, ob in einem Begriff, einem Bilde oder einem heroischen Ringen des Lebens vollzogen, führt mich weniger zu Gott hin als von Gott weg. So grabe ich, als Schöpfer göttlicher Welten, mir selbst als dem Geschöpf Gottes das finstere Grab, so falle ich, als Errichter eigener Welten, einem ungehorsamen und ungefügigen Steine vergleichbar, aus den bildenden Händen des göttlichen Maurers.

Alle wahre Erkenntnis birgt immer eine Mahnung und eine Weisung als ihren tiefsten Sinn in sich. Kann ich Gott auf dem mittelbaren Wege religiöser Welterkenntnis unmöglich begreifen, so muß meine Seele den Weg einer unmittelbaren Vereinigung mit ihm zu betreten suchen. Wie eine derartige Vereinigung möglich ist, was sie bedeutet, in welchen Erlebnissen sie geboren wird, und welche Erkenntnisse sie in sich trägt, darüber darf ich hier absolutes Schweigen bewahren.

Wesentlich ist nur die Tatsache, daß in diesem Akte unmittelbarer Gottesvereinigung ich jegliche Distanz zwischen Gott und mir aufhebe und mich somit nicht nur als relativ göttlich, sondern schlechthin und absolut als Gott selber erlebe. Dieses aber bedeutet, daß ich, eine heilige Nacht, auf die Welt herabsinke, diese Welt als eine in sich ruhende Mannigfaltigkeit in mir selber verlösche, sie in die heilige Armut meines Geistes hebe und sie somit als Objekt meines Erkennens, Erschauens und Erschaffens vernichte. All das wäre die höchste Glückseligkeit, wenn Gott, den ich in Stunden letzter religiöser Erhebung wahrhaft erfasse, meiner Endlichkeit ein ewiges Grab bedeuten könnte, wenn mein menschliches, all zu menschliches Sein nicht dazu verurteilt wäre, wieder und immer wieder seinen Ostersonntag zu feiern, seine Auferstehung zu erleben. So liegt also gerade in dieser Auferstehung die letzte Komplikation des religiösen Erlebens, so wächst auch vor allem aus ihr die Tragödie des mystischen Bewußtseins.

Mit der lebendigen Tiefe des göttlichen Wesens in einem Strome geeint, begrub ich eben in seinen heiligen Tiefen, in den dunkelflutenden Wogen des all-ewigen Lebens die über der Seele schwer lastende Welt. Doch der Augenblick flieht, es naht die Stunde der Ebbe, und in der gottverlassenen Seele erhebt sich von neuem die Welt, erhebt sich als eine Insel, grau, öde und einsam. Verlassen brandet die Seele an ihren felsigen Ufern empor, verlassen, vergessen und hilflos. Noch voll der dunkeln Erinnerung an das süße Kosten letzter Gottesvereinigung, voll der blendenden Erkenntnisse und der höchsten Weisheit geistig Armer, ist sie noch mehr als jemals zuvor von der Möglichkeit jeglicher Welt- und Lebenserkenntnis entfernt. Noch immer von den tiefatmigen Rhythmen des Stromes innerlich erfüllt, in welchem aufgelöst sie ihre Wellen über die flutbegrabene Welt rollte, flieht sie, keuscher als je eine schöpferische und erkennende Geste, denn sie weiß es jetzt fest und genau, daß Erkenntnis immer nur dort entsteht, wo die Doppelheit von Objekt und Bewußtsein, von Mensch und Welt vorhanden ist, d. h. dort, wo Gottes Wille die Seele des Menschen verlassen und vergessen hat.

Hieraus erwächst mir meine zweite, der ersten direkt entgegengesetzte Erkenntnis: *nicht genug, daß die unmittelbare Vereinigung des Menschen mit Gott ihm die Erkenntnis der Welt als einer Welt Gottes durchaus nicht erleichtert, sie verbietet ihm sogar jeglichen Akt theoretischer oder ästhetischer Weltdeutung und verwandelt ihm dadurch die Welt in ein ewiges Rätsel, eine Hieroglyphe, eine Sphinx.*

Indem ich die beiden Einsichten neben- und gegeneinander stelle, formuliere ich die entscheidende Antinomie des religiös-mystischen Bewußtseins: *die religiöse Bewältigung der Welt in Begriff, Tat oder Bild trennt mich notwendig von Gott selbst. Die unmittelbare Erfassung Gottes in dem mystischen Akte der Einswerdung mit ihm macht mir seine Welt absolut unbegreiflich und rätselhaft.*

So ist mir die Wahrheit und die Realität des mystischen Lebens vor allem der Kampf zweier Erlebnissphären.

Die eine ist beständig bestrebt, die Welt als eine dem mystisch-religiösen Bewußtsein transzendente Realität zu bestimmen oder zu begreifen, und sie erkauft diese ihre allumfassende Extensität durch ein empfindungsmäßiges Bejahen der zwischen Mensch und Gott bestehenden Distanz.

Die zweite vernichtet diese Distanz, löst den transzendenten Gott und die Transzendenz der Welt in der Sphäre des alleinen und all-

ewigen immanenten religiösen Erlebens auf und bedrückt das menschliche Bewußtsein mit der absoluten Unbegreiflichkeit der Welt als einer Welt Gottes.

Die leuchtende Wahrheit der ersten Erlebnissphäre ist das Erleben Gottes als einer vor und über dem Leben thronenden Realität; ihr Schatten ist die Unmöglichkeit einer letzten Vertiefung und Anspannung des religiösen Lebens.

Die leuchtende Wahrheit der zweiten ist die Erhebung des religiösen Erlebens auf seine letzten Höhen, seine Steigerung bis zu einem absoluten Leben in Gott; ihr Schatten ist die Aufhebung der Transzendenz Gottes, die Behauptung der Welt als eines steinernen Antlitzes, dessen Geheimnis ihm kein Schauen noch Schaffen, kein Glauben noch Lieben wird je zu entreißen vermögen.

So weit die phänomenologische Analyse des für mich absolut realen mystischen Erlebens. Den erfolglosen Kampf der hier fixierten Prinzipien werde ich an den mystischen Konzeptionen von Plotin, Eckehart und Rainer Maria Rilke aufzudecken versuchen. Die Bedeutung Eckeharts liegt in dem Sieg des immanenten Motivs des mystischen Erlebens, die Bedeutung Plotins — im Siege des transzendenten; die Bedeutung Rilkes in den mißlungenen Versuchen eines modernen Menschen, diese beiden Motive in eine organische Synthese zu zwingen.

II.

Allem Anschein nach hat Eckehart selber die Tragödie des mystischen Bewußtseins, deren Wesen wir eben aufzudecken versucht haben, nicht gesehen, jedenfalls hat er sie nirgends formuliert. Und doch merkt man es einer bestimmten Unruhe und Verschwommenheit der Konturen seines mystischen Weltbildes deutlich an, daß auch er den tragischen Dualismus mystischer Immanenz- und Transzendenzmotive in sich getragen hat.

Die mystische Lehre Eckeharts besteht aus zwei Teilen: einer religiösen Psychologie und einer Metaphysik. Die beiden Teile befinden sich in prinzipieller Abhängigkeit voneinander und sind in bezug auf ihre architektonischen Formen durchaus symmetrisch und analog aufgebaut. Den Ausgangspunkt des Gesamtbaues bildet zweifellos die Psychologie: ein unerschrocken wahres, unendliches, und doch scharfes Beschreiben derjenigen Tiefen des religiösen Lebens, die das mystische Genie Eckeharts in sich trug und wußte. Zwei Erlebnis-Momente konstituieren dieses religiöse Leben.

Das erste und vielleicht vorherrschende ist das Erwerben derjenigen Tugend, welche Eckehart über alle anderen stellt, und welche

er so bezeichnend die Abgeschiedenheit heißt. In diese Abgeschiedenheit versenkt erlangt die Seele ihren eigenen Höhepunkt, erfährt sie ihre Einswerdung mit Gott, ihre vollkommene Gottung. In den weiten Mantel himmlischer Abendruhe und tiefster Windstille weich gehüllt, erlebt sie in dieser Versenkung ihre entscheidendsten und ihre bedeutendsten Augenblicke: ein Allerletztes löst sich irgendwo in den Welten und legt sich still in ihre Tiefen. Sie denkt jetzt gedankenlos, sie schaut ohne Bilder, das Schweigen erklingt in ihr, und ihre Finsternis leuchtet.

Natürlich ist eine solche, nur durch Antinomien ungefähr zu beschreibende Seele des Menschen ihrem ganzen Wesen nach durchaus unvorstellbar. Eine letzte Einheit aller Gegensätze, steht sie niemals vor unserem Bewußtsein, wie ein ihm äußeres Sein; ein reiner Zustandswert, ein absolutes Erlebnis, wird sie ebensowenig zum Objekt und Gegenstand unseres Schauens und Denkens.

Es sind ganz andere mystische Wege, welche zu ihrer Erkenntnis führen. Wir betreten diese gewöhnlich nur in Stunden letzter lebensmäßiger Erschütterung unseres Ich. Ihr wesentlicher Ertrag ist wohl aber immer die Erfahrung, daß der von uns gelebte Inhalt unseres Lebens nicht unser Inhalt war, der Zweifel an der Form des Ich als einer solchen, die überhaupt imstande ist, ein wirklich wahres Leben in sich aufzunehmen, es ist die Ueberzeugung, Gott sei allein das einzige Subjekt des ganzen wahren Lebens.

Nun wendet sich aber eine derartige unmittelbare Gotteserkenntnis, ein derartiges Gesättigtsein mit Gott sofort und entschieden gegen jegliches Leisten und Schaffen, damit aber auch gegen alle Kultur. Und dieses ist unmittelbar einleuchtend: alle wahre Kultur ist ja in letzter Instanz Religion und immer wieder Religion; alle ihre größten Werke bedeuten ja schließlich nichts anderes als gewaltige Sehnsuchtsgesten wahrheitshungriger Geister nach dem Ewigen, dem Absoluten, d. h. aber religiös gewendet nach Gott. Erlischt nun im Akte absoluter Einswerdung der Seele mit Gott die religiöse Sehnsucht des Menschen, so verstummt mit ihr notwendig auch all seine schöpferische Kraft und Tat; in einer Seele, welche die Gottung erfahren, erstirbt ja nach Eckehart, wie das Denken, Schauen und Rühmen Gottes, so auch die Liebe zu ihm, erstirbt mit anderen Worten die ganze Dynamik und Aktivität der Seele, die ganze Fülle und der ganze Reichtum der Kultur. Passivität, absolute Passivität, ist somit das höchste Gesetz der Eckehartschen Mystik; alle schöpferische Tat aber, alle objektivierende Leistung, selbst das Gebet, selbst der Gehorsam gegen Gott sind ihm, von hier aus gesehen, nichts anderes als böser Verrat der Seele an ihren eigenen religiösen Tiefen.

Gegen dieses Motiv des religiösen Erlebens stemmt sich bei Eckehart ein zweites, ihm direkt entgegengesetztes. Viele Stellen seiner Predigten verraten uns seinen Zorn gegen Menschen, deren Heiligkeit sich in lauer Indifferenz gegen die Sorgen des Lebens äußert. Er verlangt eigentlich ein vernünftiges, bewußtes und geordnetes Arbeiten an der Notdurft des Tages. Er behauptet, daß der Zustand des Schauens auf das Fruchtbarwerden in Werken angelegt ist. Er belastet die Seele und das Gewissen des Schauenden mit den Worten Christi von dem Baume, der keine Früchte trägt und darum verdient, abgehauen zu werden. Er erklärt den Mangel eines klaren Wissens von dem Wesen einzelner Tugenden bei dem neubekehrten Apostel Paulus durch seine kurze Uebung in den guten Werken, und er stellt endlich mit festem Willen über das »Hohe« das »Segensreiche«, neben die schwärmerische und sehnsuchtsvolle Maria die religiös gesättigte und beruhigte Martha.

So beruht also das Ganze der mystischen Konzeption Eckeharts auf einem Gegensatze und Kampfe zweier Grundmotive. Das erste ist die absolute Zurückgezogenheit aller Kräfte der Seele von aller Wirksamkeit und jeglichem Gegenstande. Das zweite aber ist die willensmäßige Betätigung der Kräfte in einem segensreichen Wirken und gehorsamen Schaffen. Wie ist nun dieser Gegensatz zu versöhnen? Ich denke, er muß überhaupt nicht ausgeglichen, vielmehr stark unterstrichen und schroff betont werden. Sein unbezweifelbares Vorhandensein bedeutet ja eine systematische Unabgeschlossenheit des theoretisch-mystischen Aufbaus Eckeharts, zugleich und vor allem aber bedeutet es auch etwas anderes, tieferes: die religiös-psychologische Wahrheit nämlich, daß die Wirklichkeit des religiösen Erlebens des Menschen nur im ewigen Kampfe des Endlichen und Unendlichen, des Lichten und Nächtlichen, des Menschlichen und Göttlichen lebendig bleiben, daß sie nie anders gedeihen kann als im ewigen Wechsel von Ebbe und Flut. Verrauscht in der Stunde der Ebbe die Hochflut des mystischen Erlebens — sofort erheben sich in der Seele öde und felsige Inseln: Stätten menschlicher Arbeit und Mühe, Symbole menschlicher Verlassenheit und Einsamkeit. So flüchtet sich bei Eckehart in seine unkonsequente Bejahung des Wortes und Werkes das mystische Gefühl und Verständnis dafür, daß das religiöse Leben des Menschen, als ganzes und letztes genommen, nur als eine Unendlichkeit der Sehnsucht, nicht aber als Ruhe in dem Unendlichen wahrhaft bestehen kann. Gott will außer dem Menschen verweilen, er will, daß der Mensch sich um ihn bange, daß er um ihn ringe.

Er hat es so gewollt und geschaffen, daß die Seele nie ihren

Schöpfer ganz und für immer durchdringt, daß sie auf den Grund fallend immer wieder und wieder zu sich zurückkehrt und sich immer von neuem als seine Kreatur und als endliches Wesen erkennt. So besteht also bei Eckehart neben dem Motive der letzten Einswerdung des Menschen mit Gott, beinah ebenso stark ausgebildet, das zweite Motiv einer nie ganz zu überwindenden Distanz zwischen Mensch und Gott. Auf dem ersten Motiv beruht die ganze gnostische Kraft der Eckehartschen Mystik. Ins zweite flüchten sich die christlichen Tugenden der Demut und des Gehorsams.

Dieses ist die psychologische Lehre Eckeharts von dem religiösen Leben des Menschen. Gehen wir an die Metaphysik des Denkers, so erkennen wir sofort, daß sie in all ihren Einzelheiten mit seiner Psychologie zusammenhängt und dieser genau entspricht. Sie ist eigentlich nichts anderes als die Anwendung der biblischen Abbildtheorie, nur mit dem Unterschied, daß in ihr nicht Gott, sondern der religiöse Mensch das ursprüngliche Original bedeutet. Und dieses ist der Grund, warum in ihr mit größerer Intensität all die Schwierigkeiten wach werden, die wir eben in der religiösen Psychologie des Meisters aufgedeckt und gedeutet haben. Da die Gottheit in dem mystischen Weltbilde Eckeharts in die Gewänder ganz derselben Prädikation gehüllt ist, wie sie Eckehart für den Urgrund der Seele gefunden, so wird für sie die Frage nach dem Tun und Wirken Gottes, d. h. aber mit andern Worten die Frage nach dem Entstehen der Welt direkt zu einem Verhängnis. Eckehart sagt ausdrücklich: »Die Gottheit lebt in absoluter Stille, sie spricht nichts, sie liebt nichts, sie erzeugt nichts.« Sie erzeugt nichts, und doch weitet sich vor dem Blicke des Menschen ihr eigenstes Erzeugnis: die Welt in all ihrem unendlich-mannigfaltigen Reichtum. Dieses ist der metaphysische Aspekt der religiös-psychologischen Antinomie zwischen mystischer Immanenz und transzendenten Motiven.

Allerdings findet diese Antinomie in der metaphysischen Konzeption Eckeharts eine bestimmte Auflösung: in absoluter Passivität verweilt bei Eckehart nur die über allem Sein und Bewußtsein thronende Gottheit, wogegen die Welt vom dreieinigen Gotte im Akte seiner göttlichen Selbsterkenntnis erschaffen wird. Ebenso wird auch die früher besprochene religiös-psychologische Antinomie gehoben, indem Eckehart die der Gottheit entsprechende und in heiliger Passivität und Abgeschiedenheit verweilende Seele, im Sinne des Urgrundes, von der Seele als der Dreieinigkeit: Gedächtnis, Vernunft und Wille, welche der religiösen Dreieinigkeit: Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist entspricht, scharf und prinzipiell unterscheidet.

Doch ist es klar, daß im Lichte der Forschungsmethode,

welche ich in meiner Analyse der mystischen Konzeptionen Plotins, Eckeharts und Rilkes bewußt und ausschließlich anwende, d. h. im Lichte des phänomenologischen Deutens, alle diese dialektischen Antworten weniger wirkliche Problemlösungen als Mitteilungsgesten der sie stellenden Erlebnisproblematik bedeuten. So ist die systematische Notwendigkeit, mit der Eckehart, wie in seiner Metaphysik, so auch in seiner Psychologie, das Prinzip der passiven Einheit gegen das Prinzip der aktiven Dreieinigkeit stemmt, für die phänomenologische Methode nichts anderes, als eine theoretische Transkription der schon von uns früher erkannten mystischen Notwendigkeit, die Wahrheit des religiösen Erlebens als einen Kampf des Immanenzgebotes (welches meinen Gott immer nur außer der Mannigfaltigkeit seiner Welt begreift) mit dem Gebote der Transzendenz (welches die religiöse Mannigfaltigkeit der Welt erkennt, damit aber auch den einen und einigen Gott verliert) zu fassen und zu leben.

So bleibt also die von uns behauptete antinomische Struktur der mystischen Konzeption Eckeharts durchaus bestehen. Wenn wir aber diese Antinomie in der psychologischen Sphäre im bestimmten Sinne begreifen konnten, indem wir dieses inkonsequente Behaupten des Handelns und Wirkens in bezug auf den Menschen als einen Spannungswert unseres unvollkommenen religiösen Lebens, als den Spannungswert vom Endlichen und Unendlichen auffassen und damit auch rechtfertigen durften, so ist ein analoges Deuten der metaphysischen Qualität durchaus unmöglich. Denn was anderes kann die Kategorie der Spannung in ihrer psychologischen Projektion bedeuten, als das Erlebnis der Sehnsucht? Nun ist aber die Sehnsucht als Moment des religiösen Erlebens des Menschen etwas durchaus Einsichtiges und Selbstverständliches. Als Merkmal des göttlichen Wesens aber, als Eigenschaft Gottes gedacht, eine schlechthinnige Unbegreiflichkeit, ja Unsinnigkeit. In dieser seiner Tendenz, sich Gott zum Bilde des religiösen Menschen zu schaffen, ihm menschliche Sehnsucht in seine göttlichen Blicke zu senken und ihn als eine zum Schaffen und Leisten verurteilte Kraft zu denken, mußte Eckehart unbedingt dem religiösen Anthropologismus verfallen und Gott zu einem religiösen Genie degradieren.

Den Wahnsinn dieser Tendenz seiner Mystik, welche aus ihrer alleinigen Begründung im religiösen Erlebnis des Menschen erwuchs, deutlich einsehend, suchte ihr Eckehart eine andere und direkt entgegengesetzte Tendenz gegenüberzustellen.

Die erste Tendenz steigt gleichsam von unten und sucht ihre Erweiterung in der Richtung des Aufwärts. Sie besitzt ihre Wahrheit und ihre Wirklichkeit in der religiösen Psychologie und sucht ihre

Projektion im Reiche der Metaphysik. Ihre Wurzeln bergen sich somit in der Forderung des Schaffens und Leistens, welche Eckehart auch dem religiösen Genie des Menschen gegenüber erhebt. Zur Fälschung und Lüge wird sie aber in der mystischen Konzeption Eckeharts in dem Augenblicke, wo dieser Denker; für den doch einmal Stille, Ruhe und Schweigen die höchsten Höhen des menschlichen Lebens bedeuten, Gott selber in ein religiöses Genie verwandelt und ihn in die Notdurft des Schaffens und Leistens zwingt, in dem Augenblicke also, wo er das anthropologische Problem der Weltschöpfung stellt.

Der Sinn der zweiten Tendenz ist ihr erfolgreicher Kampf gegen die erste. Und darum ist es klar, daß sie mit dem Verneinen dessen beginnen wird, worin die erste Tendenz ihren Abschluß gesucht hat. Der Quellpunkt ihrer Wahrheit wird also dort zu suchen sein, wo die erste in ihren Irrtum mündete. D. h. aber: schloß die erste Tendenz mit der Bejahung einer von Gott geschaffenen Welt, so beginnt die zweite mit der Verneinung des Aktes göttlicher Weltschöpfung. Schloß die erste mit der Polarität von Gott und Welt, so beginnt die zweite mit der ursprünglichen Identität von Gott und Welt. Wie aber die erste Tendenz, welche ihre Wahrheit in der Psychologie besaß, ihre Projektion in der Metaphysik suchte, so sucht die zweite Tendenz Eckeharts, deren Wahrheit und Wirklichkeit im Reiche der Metaphysik ruhen, ihren Schatten und ihre Projektion im Gebiete der religiösen Psychologie, in der Theorie des »Seelengrundes«, des »Fünkleins«.

So stehen sich die Metaphysik Eckeharts und seine Psychologie wie zwei Spiegel gegenüber. Jeder der Spiegel besitzt seine Daseinswirklichkeit und jeder verschenkt dieselbe an den andern, als dessen Spiegelbild. So bedeutet ein jeder der beiden Spiegel ein Doppelantlitz und ein Doppelleben. Das eine Antlitz ist gleichsam eine primäre Wirklichkeit, das andere nur ein Schattensein. Dabei aber fließen und schillern diese beiden Momente derart ineinander, daß man sie unmöglich ganz klar unterscheiden, aber noch viel weniger deutlich voneinander scheiden kann. Die letzte Komplikation entsteht aber dadurch, daß die Metaphysik Eckeharts und seine Psychologie von ihm gleichsam zweimal gegeneinander gestellt werden. Einmal in klarer Scheidung der metaphysischen Lehre von der psychologischen, dann aber noch einmal in der Form psychologischer Bestandteile der Metaphysik und metaphysischer Bestandteile der Psychologie. Wobei das wahrhaft metaphysische Element der Psychologie in der Forderung absoluter Ruhe der Seele im Erlebnis der Abgeschiedenheit, das wahrhaft psychologische der Metaphysik aber in der Behauptung des Aktes göttlicher Selbsterkenntnis, im Sinne göttlicher Weltschöpfung, besteht.

So lebt die ganze mystische Konzeption Eckeharts wie ein unendlich kompliziertes System von Spiegelbildern und Widerscheinen in einer beständigen Aberration ihrer Bilder und ihrer Begriffe, so bedeutet sie uns schließlich nichts mehr als ein totes Wellengekräusel über dem versunkenen Geheimnis ihres eigenen Lebens.

Es kann wohl darüber kein Zweifel bestehen, daß von den beiden Tendenzen des Eckehartschen Systems, welche wir oben untersucht haben, den Sieg, wie in der Metaphysik, so auch in der Psychologie, durchaus die erste davonträgt. Wie Gott und Welt schließlich eins sind, so ist auch der Mensch mit seiner Tat und seinem Schaffen identisch. Die Welt ist eigentlich von niemandem erschaffen, und keine schöpferische Tat ist je vollbracht. Mit einer sich überstürzenden Geschwindigkeit schrumpfen die vier anfänglichen Momente der mystischen Konzeption Eckeharts: Gott, Welt, Werk und Mensch zu der letzten Polarität von Gott und Mensch zusammen. Aber auch diese letzte und scheinbar unaufhebbare Polarität kämpft nur einen Augenblick gegen die unbesiegbare Sehnsucht Eckeharts nach einer allumfassenden und absoluten Einheit an. Der Mensch steht in der Welt. Die Welt aber steht in Gott. So steht also der Mensch in Gott. Welt und Gott sind aber eins: der Mensch ist selber Gott, und Gott selber ist auch nur ein Mensch.

So lösen sich alle Spannungen, so schwinden alle Gegensätze. Die dunkle Nachtflut des mystischen Erlebens steigt immer höher und höher; in diesem Steigen reißt sie alle gegenständlichen Werte menschlicher Kulturleistung schonungslos mit sich; nur noch einen Augenblick — und die Tempelkuppeln: Theurgie, Theosophie und Theokratie sind schon in den Tiefen begraben. Der transzendente Gott hat keine Macht mehr über die Seele des Menschen; er ist ihr fremd und unbegreiflich, starr wie der Tod. In alles zeitliche Licht ergießt sich ewige Finsternis, und in ihrer heiligen Stille rauschen und steigen die dunkeln Wogen des »in sich selber verfließenden Flusses«.

III.

So bewegt der Gegensatz mystischer Immanenz- und Transzendenzmotive, den ich in meiner Einleitung ursprünglich entwickelt habe, die tiefste aller mystischen Konzeptionen, das eigenartige Weltbild Eckeharts. Den Sieg trägt bei Eckehart das Motiv der Immanenz davon. Gehen wir nun zu Plotin über, so ruht sein System auf ganz denselben Grundlagen wie das Eckehartsche: derselbe Dualismus spendet ihm sein eigenstes Leben und bedroht es mit beständigem Tod. Vielleicht ist gerade diese Wurzeleinheit lebenspendender und todbringender Motive das tiefste Wesen alles

wahrhaft mystischen Weltempfindens. Der Unterschied liegt nur darin, daß der Gegensatz bei Plotin gleichzeitig mit viel größerer Kraft und mit viel geringerer Schärfe ausgebildet ist wie bei Eckehart. Die Kraft dieses Plotinischen Dualismus sehen wir darin, daß der größte Denker der hellenistischen Epoche ihn nicht nur deutlich gesehen, sondern auch absolut klar formuliert hat, seine geringere Schärfe aber darin, daß er lange nicht so tief ins System gesenkt ist wie bei Eckehart, bei dem die beiden Motive beinahe gleich stark ausgebildet sind und darum einen qualvollen Kampf miteinander kämpfen. Im Gegensatz zum deutschen Meister siegt bei Plotin das Motiv der Transzendenz mit einer solchen Selbstverständlichkeit und Leichtigkeit, daß alle die, denen wahre Mystik vor allem an das Motiv der Immanenz geknüpft zu sein scheint, sich mit Recht immer von neuem versucht fühlen, die Frage aufzuwerfen, ob Plotin überhaupt in dem Sinne ein Mystiker gewesen sei, wie wir es von Meister Eckehart wissen. Ich denke, daß man diese Frage auch noch dann positiv zu beantworten hätte, wenn man das Vorhandensein mystischer Immanenzmotive bei Plotin mit keinen anderen Stellen seiner Schriften zu belegen hätte als mit dem 8. Buch der 5. Enneade. Hier sind Worte, die vollständig in der Richtung der letzten, schlechthinigen, alle Transzendenz in der Hochflut des mystischen Erlebens begrabenden Innerlichkeit der Eckehartschen Lehre empfunden und gesprochen sind.

Läßt er (der Mensch), schreibt Plotin, jedes Bild, so schön es ist, beiseite und geht ganz in sich selbst zurück, ohne mehr eine Trennung wahrzunehmen, dann ist er zugleich alles und eins mit seinem Gotte, welcher in aller Stille herbeikommt.

Der Mensch ist seiner selbst inne, solange er von Gott getrennt bleibt; dringt er aber in das Innere, so besitzt er alles, und indem er den Blick nach rückwärts aufgibt, aus Furcht sich von Gott zu trennen, ist er immer eins mit ihm. Wer dies gelernt und sich überzeugt hat, daß es eine heilbringende Sache ist, muß sich ganz in das Innere versenken und, statt zu schauen, selber Anschauung eines anderen werden.

Deutlicher und eindrucksvoller ist das mystische Immanenzmotiv überhaupt nicht auszusprechen. Groß und sicher bricht aus dieser durchaus nicht vereinzelten Stelle der Gedanke hervor, daß die absolute Ineinssetzung der menschlichen Seele mit Gott in ihr alle Bilder und Laute auslöscht und sie in Finsternis und Stille versenkt.

So ist auch bei Plotin die unmittelbare Vereinigung der Seele mit Gott, die Vergottung der Seele zu vollständiger Fruchtlosigkeit in bezug auf die religiöse Erkenntnis der Welt als einer Welt

Gottes verurteilt. Denn die blinde und taubstumme Seele des Mystikers kann nur in dunkeln Mantel gehüllt und in die Knie gesunken schweigen und beten, etwas aber von der göttlichen Welt, der sie selber zum ewigen Grabe geworden, künden und offenbaren, ist sie nimmer imstande.

Aber trotz dieser Tendenz seines mystischen Lebens und Denkens beschränkt sich Plotin doch nicht darauf, nur das Wesen der letzten Vereinigung der Seele mit Gott in seinem Werke zu schildern. Der heiligen theoretischen Ohnmacht wahrhaft mystischer Gotteskenntnis setzt er siegesbewußt die allumfassende Macht einer ausgebildeten religiösen Weltanschauung entgegen.

Aus den letzten Tiefen ihres religiösen Erlebens rettet seine Seele, die eigentlich schon an der Schwelle desselben erblindet und verstummt, auf unbegreifliche Weise ein Wissen und Vorstellen, wie des transzendenten Gottes, so auch der Transzendenz seiner Welt mit all ihren Formen und Gesetzen. Diese unaufhebbare Antinomie lastet aber auf dem System Plotins besonders schwer darum, weil für ihn alle höchste Erkenntnis vor allem auf der ästhetischen Funktion des Schauens beruht, das heißt einer Funktion, die vielleicht mehr als irgend eine andere auf den unauslöschlichen Gegensatz von Subjekt und Objekt angewiesen ist. Die ganz unglaubliche Schwierigkeit dieses Punktes in seinem Weltbilde sieht Plotin selber mit vollständig klarem Blick und stellt darum auch sich selber diejenige seiner tiefsten Fragen, welche er eigentlich niemals beantwortet hat. Gott ist ihm die Schönheit. Die gotterfüllte Seele ist ihm aber blind. Hieraus erwächst die Verwunderung: »Wie ist es nun möglich, daß man mit der Schönheit vereint sein kann, ohne sie zu schauen?« oder mit anderen Worten: »Wie ist es möglich, daß die Seele, die schon an der Schwelle des Reiches ewiger Schönheit erblindet, immerhin ihren Weg durch dies Reich glücklich und sicher wandert und von all dem berichtet und kündet, was sie in ihrer Wanderung erschaut hat?«

Wie Eckehart so gibt auch Plotin auf diese Frage eine bestimmte Antwort. Aber für uns gilt auch in bezug auf Plotin genau das, was wir schon bei unserer Besprechung Eckeharts betonten. Dialektische Antworten sind für uns immer nur phänomenologische Probleme. Darum lassen wir alle dialektischen Blüten der hervorgehobenen Antinomie beiseite und suchen nur nach ihrer mystischen Wurzel.

Wie immer und überall so wurzelt auch bei Plotin das mystische Transzendenzmotiv darin, daß der religiös eingestellte Mensch nicht nur auf die beiden Pole: Gott und Mensch, sondern neben der

Einheit Gott und außer der Einheit Ich (Mensch) noch auf die bunte und zunächst unverbundene Vielheit Welt unmittelbar angewiesen ist. Diese Vielheit mag, wie ja dieses auch Plotin in seinem Leben gekannt hat, in ganz seltenen Augenblicken restloser mystischer Gottversenkung erlöschen und vergehen, sie geht für unsere menschliche Endlichkeit doch niemals vollständig unter. Feiert sie aber somit immer von neuem ihr Fest der Auferstehung, so stellt sie damit auch an den religiösen Geist immer wieder die Forderung, als gott- und ichfremde Masse verneint und überwunden zu werden. Ja die unendlich mannigfaltige Welt will durch den Geist des Menschen von der Qual ihrer schlechten Unendlichkeit geheilt sein. Sie sehnt sich darnach, daß der menschliche Geist eine Einheit in sie bilde, ihre Mannigfaltigkeit auf diese Einheit beziehe und sie im Akte dieser Vereinheitlichung zunächst wahrhaft vergeistige und dann dadurch vergöttliche. So wächst für den Geist des Menschen die mystische Notwendigkeit einer Metaphysik der Vereinheitlichung als eines gewaltigen Mittels der Rückwendung göttlicher Welt in den ursprünglichen Schoß Gottes. So wächst aus dem sündigen Beharren der Welt in ihrer Vereinsamung und Mannigfaltigkeit die größte Sünde des menschlichen Geistes. Aus Mitgefühl für die im Chaos sich quälende Welt stellt er gar zu oft den glänzenden Irrtum einer religiösen Weltanschauung über die letzte Wahrheit taubstummer und blinder Gotteserkennntnis.

Es gibt keinen Denker, der diese tragische Aufgabe, die Welt von dem Schmerz und dem Stachel ihrer schlechten Unendlichkeit zu retten, auf dem opferwilligen Wege demutsvoller Hinrichtung der letzten Wahrheit des Geistes mit höherem Schwung und strengerer Schönheit vollbracht hätte als Plotin.

Die schlechte Besonderheit und damit die niedrigste Schicht des Mannigfaltigen war bei Aristoteles an die als ein selbständiges Prinzip gefaßte Materie geknüpft. Dieser Besonderheit und Vielheit erwehrt sich Plotin, indem er das Materielle rein negativ als das noch nicht endgültig Geformte, die Materie selber aber als eine der niedrigsten, minderwertigsten Formen, als dunkeln und leeren Raum faßt. So wird sein System von vornherein nach dem Prinzip der Form hin monistisch zugespitzt. Die Vielheit der Formen wird von Plotin in den Quellpunkt jeglicher Formung, in die Weltseele (ψυχή), die steilen Aeonenstufen hinaufgeführt. So einerseits als Prinzip der Formvielheit und der Einheit aller Formen gefaßt, wird die Weltseele anderseits in dem Urgeiste (νοῦς) in der letzten Identität von νόησις und νοητόν verankert. Aber auch diese begriffliche

Einheit, in der immer wieder die schwachen Konturen der sie bildenden Dualität, dicht ineinander gewoben, noch immer leise mitklingen, entspricht nicht vollständig der unterschiedslosen Einheit religiöser Zuständlichkeit, die Plotin als sein letztes mystisches Zentrum im Tiefsten erlebt hat, und in die hinauf er die Welt schließlich doch erheben mußte, um sie als wahrhaft göttliche Welt zu begreifen. So baut er denn, als letzte theoretische Transkription seines mystischen Lebens, noch über die Identität des Urgeistes das letzte Prinzip seines Systems, sein ἕν, eine Einheit, die nicht einmal als Identität aller Gegensätze zu definieren ist, und aus der doch alles Sein, alle Form und alle Schönheit ewiglich flutet.

Denke ich mir eine Fontäne in der Art einer antiken, die eine große Vielheit von Schalen emporhebt, dabei aber keine Wassersäule gegen den Himmel schleudert, so kann ich das System Plotins mit einer solchen Fontäne glücklich und wesentlich vergleichen.

Von oben herab fällt das gestaltende Licht, fällt die Marmorschalen hinunter, die nach unten hin immer größer und tiefer werden. Die Sonne sinkt langsam: Die oberste Schale, hoch in den goldenen Abend gehoben, strahlt wie von Gold. Das unterste Becken ruht schon im kühlen und dunkeln Schleier der sinkenden Nacht. Hier in der Finsternis, die Stirn gegen den kalten Marmor gepreßt, lehnt der harrende Mensch. Sein Gott ist ihm unendlich fern. Nur dunkel fühlt er, daß Gott irgendwo über ihm wie eine Unendlichkeit ausgespannt ist, wie der siebente Himmel der Pythagoräer, den er niemals geschaut. Gott neigt sich nicht mehr zu ihm herab; er bedarf seiner nicht, er ist vom Menschen durch all das so gänzlich getrennt, was der menschliche Geist zu seinem tieferen Verständnis, zum tieferen Verständnis seiner Welt mühsam und begeistert hoch in den Himmel gebaut hat.

In der verlassenen Seele des Menschen bleibt nur ein Wunsch: möge die heilige Nacht eher sinken, möge die letzte Schale geschwinder, geschwinder erlöschen; nur ein Gebet: möge die Sonne nie wieder steigen, möge die Seele nie mehr unendliche Stufen, zu dem unendlichen Gotte emporgebaut, im Lichte des Tages erblicken. Unerträglich ist die Qual der Seele, sich immer von neuem durch Akte religiöser Welt- und Lebenserkenntnis von ihrem Gott zu trennen.

Hat Gott jemals ein Gebet um die Nacht erhört, so ist es jedenfalls nicht das Gebet Plotins gewesen. Im Gegensatz zu Eckehart siegt bei ihm das Motiv der Transzendenz, und das religiöse Begreifen der Welt wirft seinen kalten Schatten über das unbegreifliche Geheimnis der unmittelbaren Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott.

IV.

Der Gegensatz der beiden Motive, welche die mystischen Gebilde von Eckehart und Plotin aufs tiefste bewegen, kann am besten in folgenden Worten formuliert werden: die religiöse Bewältigung der Welt, gleich viel, ob in Begriff, Tat oder Bild vollzogen, trennt uns notwendig von Gott. Die unmittelbare Erfassung Gottes im mystischen Akte der Einswerdung mit ihm macht uns seine Welt absolut unbegreiflich.

Jede philosophische Konzeption hat doppelte Wurzeln: in der Eigenart der Persönlichkeit, welche sie hervorgebracht, und im Charakter der Epoche, welcher diese Persönlichkeit angehört. Darum glaube ich, daß .es vielleicht berechtigt ist, den Sieg des transzendenten Motives bei Plotin als das Abendrot des antiken Realismus zu fassen, den Sieg des Immanenzmotives bei Eckehart dagegen als eine Ankündigung der modernen idealistischen Weltanschauung.

Alle Weltanschauung bedeutet schließlich nichts anderes als die Fixierung eines bestimmten Verhältnisses von Mensch und Welt, von Ich und Nicht-Ich, und weil sie somit in letzter Instanz durch diese beiden Pole allein bedingt ist, so kann es eigentlich prinzipieller Weise überhaupt nur zwei Weltanschauungen geben. Denkt man das Ich durch eine ihm transzendente Realität des Nicht-Ich bedingt, so kommt man zum transzendenten Realismus der griechischen Weltvorstellung. Denkt man das Nicht-Ich so oder anders durch das Ich bestimmt, so kommt man zur Weltanschauung des deutschen Idealismus, für den wohl die Systeme Kants und Fichtes am meisten typisch bleiben.

Trotz seiner absoluten Selbständigkeit hat Plotin für unser Kulturempfinden immerhin ausgesprochene Züge eines ewigen Trabanten der griechischen Philosophie, derjenigen Philosophie also, für welche die Unabhängigkeit des Erkenntnisobjektes vom Subjekte und eine bestimmte Passivität des Erkenntnisprozesses wohl am meisten charakteristisch sind. Darum ruhen ihm auch schließlich Gott und Welt, trotz seines tiefen Hanges zur Immanenz, ganz sicher und unverrückbar in der Sphäre des Transzendenten, in einer Sphäre, welcher der erkennende Geist vor allem passiv gegenüber steht, und welche adäquat zu erschauen, seine höchste Aufgabe bleibt.

Ganz anders Eckehart. Obgleich seine Lehre für eine tiefere Kenntnis der Schriften Platons, Aristoteles', Plotins und der größten Denker des Mittelalters sprechen, hört man aus ihr doch deutlich heraus, daß Eckehart mit festem Fuß an der Schwelle der neuen Zeit steht,

daß in seiner Mystik, wie auch in dem Lebenswerke des Franz von Assisi, schon die große Renaissanceepoche erwacht, der es beschieden sein wird, das große moderne Prinzip des Individualismus in allen Gebieten des Geistes zu wecken. Dieser Individualismus hat sich im äußeren Leben die Gebilde des Nationalstaates und der demokratischen Tyrannie erschaffen. Er hat sich ästhetisch in der zentralen Bedeutung des Menschen für die Kunst der Renaissance zu behaupten vermocht, wofür wohl am tiefsten die Geschichte des Renaissance-Porträts spricht, die mit einer individuell-psychologischen Fixierung der menschlichen Erscheinung beginnt und mit ihrer religiös-repräsentativen Behauptung endet. Derselbe Individualismus ringt auch in allen philosophischen Konzeptionen der Renaissance und findet schließlich seine bedeutendste Form in der genialen Lehre Leibniz', welche vielleicht die tiefste Bewältigung der kultur-psychologischen Motive der Renaissanceepoche bedeutet.

Den Grundton dieses modernen Individualismus schlägt Eckehart in einem Satze an, für den er von seinen Zuhörern mit vollem Bewußtsein kein Verständnis verlangte, den wir aber heute nur gar zu gut in all seinen Motiven und Konsequenzen verstehen: »Wäre ich nicht, so wäre auch Gott nicht«, so sagt er zum Schluß einer seiner Predigten. Und mit einem Schlage vernichtet er durch diese Worte wie die Transzendenz Gottes, so auch die Transzendenz der gotterschaffenen Welt. Mit prophetischer Kraft erklingt hier in der Form mystischer Weisheit das große Thema des transzendentalen Idealismus, das Thema der Erhöhung des absoluten Ich über die ihm anfangs transzendente Realität des Nicht-Ich.

Wenn bei Kant die Welt nur in bezug auf ihr Gesetz und ihren Sinn, nicht aber auch in bezug auf ihr Werden und ihr Sein in der synthetischen Energie des Bewußtseins verankert wird, so setzt sie schon Fichte auch als seiende in das absolute Ich. Nur noch im Begriffe des Sollens behauptet bei diesem Denker die Transzendenz ihre selbständige Position. Bei Hegel erlischt auch dieser letzte Dualismus des Seienden und Sollenden. Das Transzendente findet in seinem System keinen Platz mehr. Die Herrschaft des Ich wird zur Alleinherrschaft: das Ich wird zum wahrhaft absoluten Ich und heißt ihm darum — Geist. So verflüchtet sich bei Hegel in der dialektischen Selbstbewegung seines allsetzenden Begriffes die transzendente Realität von Welt und Gott ganz in dem Sinne, wie sie bei Eckehart in der mystischen Hochflut seines Erlebens begraben wird. Hier offenbart sich die innere Verwandtschaft zwischen Mystik und Dialektik, über welche die Jugendschriften von Hegel noch vieles zu sagen haben. Natürlich ist eine derartige Auffassung

des Hegelschen Systems nur soweit richtig, soweit man sofort zugibt, daß auch eine andere möglich und berechtigt ist. Ich wiederhole bewußt nur eine Banalität, wenn ich behaupte, daß jeder Gipfel des Lebens und Denkens als Gipfel dadurch seine Vernichtung erfährt, daß er vom Geiste des Menschen erreicht wird. Hieraus aber ist es klar, daß, indem Hegel die Welt als ein Nicht-Ich aufhob, er auch notwendig das Ich als ein Ich vernichten mußte. Oder anders: dachte er die Wahrheit des kritischen Idealismus wirklich zu Ende, so setzte er auch mit Notwendigkeit die Wahrheit des antiken Realismus in ihre alten Rechte wieder ein. So wurde ihm in diesem Sinne die Vollendung der Kant-Fichtischen Gedankengänge zur verhängnisvollen Wiederherstellung von Platon und Aristoteles. In der unumgänglichen Notwendigkeit, diese Synthese des deutschen Idealismus und des antiken Realismus zu vollziehen — liegt die unerschöpfliche und ewige Bedeutung Hegels. Seine Schwäche wurzelt in der metaphysischen Bedeutung, welche er seiner dialektischen Methode zugeschrieben hat. Das größte Zeichen menschlicher Ohnmacht, den Fluch, sich immer in Gegensätzen zu quälen, hat er herrisch zum tiefsten Wesen des Absoluten erhoben; im Wahne des Schaffens hat er es machtvoll vergessen, daß menschliche Ohnmacht niemals göttliche Kraft ist und menschliche Sünde niemals göttliche Tugend.

Nun ist es wichtig, daß die Rolle, welche Hegel in der Sphäre der Philosophie zugefallen ist, in der Sphäre der Mystik für das moderne Bewußtsein Rainer Maria Rilke auf sich genommen hat. Und hier ist keine einfache Analogie. Hier ist ein tiefer Zusammenhang, denn das Mittel, welches im »Stundenbuche« Rilkes das Transzendenzmotiv Plotins mit dem Immanenzmotiv Eckeharts verbindet, ist nichts anderes als der Teleologismus Hegels.

Der Mystiker Rilke ist aber vor allem Dichter. Und darum muß unsere Analyse seines mystischen Erlebens sich auf die Eigenart seiner Sprache und ganz besonders seiner Bilder stützen. Da wir aber außerdem das Verhältnis Rilkes zu Plotin und zu Eckehart zu begreifen suchen, so erwächst uns die Aufgabe einer Besprechung seiner Bilder im Verhältnis zu den Bildern von Eckehart und Plotin.

Vergleicht man die Bilder Plotins mit den Bildern Eckeharts, so bemerkt man zunächst leicht, daß die Bilderwahl bei Plotin in irgend einer Weise an irgend eine Gesetzmäßigkeit weit stärker gebunden ist, als wir es bei Eckehart behaupten können. Die Differenz von Bildern für ein und dasselbe ist bei Plotin immer sehr gering. Das eine Bild ist bei ihm eigentlich immer als eine Variation des anderen zu begreifen. So denkt sich Plotin die Emanation des ἓν

als ein Feuer, welches die nach unten hin immer abnehmende Wärme aus sich entläßt. Oder als eine wohlriechende Essenz, die, allmählich verduftend, nach allen Seiten hinflutet. Als einen Baum, der mit immer breiter werdenden Aesten vom Wipfel her auf die Erde herabsinkt. Als eine Quelle, die mit immer ruhiger werdenden Wogen sich ein immer breiter werdendes Bett sucht.

Man fühlt, daß alle diese Bilder nicht nur ein und dasselbe m e i n e n, nicht nur ein und dasselbe b e d e u t e n, sondern daß sie unmittelbar ein und dasselbe s i n d. Ihre Einheit ist nicht nur eine theoretische im Sinne ein und desselben mit sich identischen Gedankens, den sie alle auszudrücken suchen; auch nicht nur eine mystische, im Sinne ein und desselben, mit sich identischen Lebensinhaltes, der sie alle in der Seele des Dichters entstehen ließ, sondern vor allem eine a n s c h a u l i c h e. In ihnen allen ruht gleichsam ein und derselbe, dem schauenden Auge unmittelbar sichtbare Kern, den sie als ihre Ruhe und ihre Stabilität in sich tragen. Sieht man genauer zu, so wird man diesen anschaulichen Kern wohl schwer anders beschreiben können als einen Kegel farbiger Lichtstrahlen. Weil die Strahlen in der Kegelspitze geeinigt sind, nach unten hin sich aber immer mehr und mehr zerstreuen, so entsteht der Eindruck einer ungleichen Farbenverteilung der Strahlen. Nach oben zu dunkler Intensität verdichtet, geht die Färbung allmählich in ein leichtes Getöntsein über.

Ganz andere Bilder benützt Eckehart. Nur in ihrem theoretischen Sinn und in ihrem mystischen Inhalt wahrhaft geeinigt tragen sie gar keine anschauliche Einheit, keinen dem Auge sichtbaren Kern in sich. So heißt beispielsweise Eckehart Gott einen »Abgrund im Schweigen und Finsternis«, einen »in sich selber verfließenden Fluß« und einen »breiten Berg im stillen Winde«.

Schon diese drei Beispiele genügen, um einzusehen, daß die Bilder Eckeharts nicht anschaulich auf einen Nenner zu bringen sind. Wie bei Plotin meinen sie alle ein und dasselbe, aber im Unterschied zu Plotin sind sie alle etwas Verschiedenes.

Ich glaube, daß dieser Unterschied der Bildersprache durchaus geeignet ist, von unserer Behauptung des Zusammenhanges Plotins mit dem antiken Realismus und Eckeharts mit dem deutschen Idealismus ein neues und wesentliches Zeugnis abzulegen.

Für Plotin ist Gott eine transzendente Gegenständlichkeit; die Beziehung auf ihn: adäquates Erschauen; Gebot des künstlerischen Verhaltens: völlige Passivität; Prinzip der ästhetischen Gesetzmäßigkeit: die Abbildtheorie. All dieses erklärt uns wohl zum größten Teil die Eigentümlichkeiten der Plotinischen Bilderwahl,

die den Griechen vom Meister Eckehart unterscheiden. Durch jedes der Plotinischen Bilder leuchtet immer ein und dasselbe metaphysisch-reale Urbild hindurch. Und dieses leuchtende Urbild ist eben ihr inneres Wesen, ihre überästhetische Wesenhaftigkeit, welche ihnen, wie ihre gegenständliche Aehnlichkeit, so auch ihre Ruhe und Stabilität verleiht. Mit all diesen Eigenschaften steht die große Kunst Plotins in der nächsten Nähe der mythischen Objektivität.

Etwas ganz anderes bedeutet uns die Bildersprache Eckeharts. Für ihn ist Gott: ein der menschlichen Seele immanentes Erleben; die Beziehung auf ihn: die Gottung, d. h. das Erlebnis der Identität mit ihm; Gebot des künstlerischen Verhaltens: Aktivität; Prinzip der ästhetischen Gesetzmäßigkeit: die Spontaneität des ästhetischen Ich.

All dieses erklärt uns zur Genüge die Eigentümlichkeiten der Eckehartschen Bilderwahl. All das bedeutet, daß die Bilder Eckeharts eigentlich nichts abbilden, und zwar darum nicht, weil Eckehart seinen Gott als eine transzendente und gegenständliche Realität, als ein ewiges Antlitz auf ewigem Horizonte überhaupt nicht erschaut, sondern ihn nur als seine antlitzlose und blinde Seelentiefe, als seine Zuständlichkeit erlebt. Das Wesen der Eckehartschen Bilder ruht somit gar nicht in ihrem anschaulichen Inhalt, sondern ausschließlich in ihrer suggestiven Kraft, in einer Gefühlsimpression, die in ihnen lebt und wirkt. In dieser relativen Bedeutungslosigkeit des anschaulichen Inhaltes der Bilder Eckeharts wurzelt also auch die Größe und Willkür ihrer Schwingungsamplitude. Mit all diesen Eigenschaften steht die große Kunst Eckeharts in der nächsten Nähe des idealistischen Symbolismus.

Wir wenden uns zu Rainer Maria Rilke.

V.

Rilke überschreitet in bezug auf die anschauliche Mannigfaltigkeit seiner Bildersprache Eckehart weit mehr als Eckehart selber Plotin. Für ihn ist Gott ein Dom, der nie vollendet werden kann und ein Gewebe von hundert Wurzeln, welche schweigsam trinken; er ist ihm ein Bauer mit dem Barte, ein ausgeworfener Leprose, der mit der Klapper um die Stadt geht, und ein aus dem Nest gefallener junger Vogel mit gelben Krallen. Er ist ihm die große Rose der Armut, die stille Abendstunde, ein Labyrinth, ein Monastyr; er ist ihm Wald, er ist ihm eine Schlacht, ist ihm sein stiller Nachbar. Das sind nur wenige und ganz zufällig gewählte Beispiele unendlich mannigfaltiger und auf gar keine anschauliche Einheit zu bringender Rilkescher Bilder und Vergleiche.

Was sagt uns nun diese Mannigfaltigkeit, was bedeutet sie?

Als wir die Methoden künstlerischer Fixierung mystischer Erlebnisse bei Plotin und Eckehart verglichen, suchten wir die anschauliche Mannigfaltigkeit und Unverbundenheit Eckehartscher Bilder als den künstlerisch-notwendigen Ausdruck mystischer Immanenzmotive zu verstehen. Suchen wir jetzt das Besondere des mystischen Erlebens Rilkes auf dem Wege einer kritischen Analyse seiner Bildersprache festzustellen, so sehen wir uns durch die Rückverfolgung desselben Gedankenganges notwendig dazu gezwungen, in seiner mit Eckehart überhaupt nicht zu vergleichenden Variationsfähigkeit des bildlichen Ausdrucks ein noch größeres Vertiefen des Immanenzmotivs zu erwarten.

Rilkes Gott ist eben keine äußerliche und über dem Leben stehende Realität, sondern dieses Leben selbst in seiner absoluten Bedeutung, in seiner Fülle und Ganzheit, ist der dunkle, in sich selber verfließende Fluß, über dem kein transzendenter Himmel sich wölbt, und den keine Ufer begrenzen. Aber ein solches Bestimmen des Lebens als eines absoluten und in religiöser Hinsicht durchaus ursprünglichen Prinzips vollzieht sich bei Rilke nur in dem Unbewußten seiner künstlerischen Begabung und offenbart sich für uns vor allem in der beinahe ermüdenden und quälenden Unerschöpflichkeit seiner bildenden Phantasie. Sein mystisch-künstlerisches Bewußtsein aber, welches die letzten schöpferischen Tiefen des Dichters, wie immer, nicht zu durchdringen vermag, bestreitet diese Erhebung des Lebens zum absoluten Prinzip und stellt energisch die Frage nach dem Subjekte des uns umgebenden Lebens, nach dem Wesen, welches alles Leben erlebt. Das Unberechtigte dieser Frage macht sich sofort geltend. Der Dichter findet keine Antwort. Er weiß nicht, wer das Leben lebt; er weiß nur, daß es nicht die Dinge und Gesichter sind, die um uns in den Abendstunden schweigen, wie in den Harfen ihre nie erklungenen Lieder; er weiß noch, es sind nicht die Winde und Gewässer, es sind auch nicht die Düfte und die Blumen, die warmen Tiere, Vögel, Menschen. Wenn aber dem so ist, so entsteht die Frage: Wer lebt denn alles Leben? Ist es vielleicht Gott selber? — Rilke sieht auch diese Möglichkeit und stellt die Frage: »Wer lebt es denn, lebst Du es, Gott, das Leben?«

Er stellt die Frage, aber eine positive Antwort bleibt er schuldig; an ihrer Stelle sehen wir bei ihm ein Fragezeichen, eine ausdrucksvolle Verschwommenheit der ganzen Konzeption. Rilke bleibt die Antwort schuldig, uns ist es aber klar, daß eine bejahende Antwort für ihn unmöglich und inkonsequent wäre. Denn indem er das Leben als ein absolutes und allumfassendes Prinzip behauptet, empfindet er es nicht als bloß göttlich, sondern unmittelbar als Gott.

Gott aber ist ein Name über allen Namen, ein Gedanke über allen Gedanken, ein Gefühl über allen Gefühlen, ist etwas Absolutes und kann nicht dadurch relativ werden, daß man ihn als einen zu erlebenden Prozeß, als eine Funktion, die ihr Subjekt verlangt, mit anderen Worten als ein Nicht-Alles faßt. Ist einmal das Leben Gott, ist es ein Absolutes und Unbedingtes, so ist die Frage darnach, wer es erlebt, einfach unsinnig und unberechtigt. Ein Leben, das im Sinne des Absoluten in der Würde Gottes als Gipfel aller Bestimmungen gefaßt wird, kennt nichts sich Fremdes, kennt nichts sich Transzendentes. Die für die mystische Konzeption Rilkes bestehende Unmöglichkeit, auf die Frage nach dem Subjekte des Lebens eine positive Antwort zu geben, verwandelt sich für uns in die Berechtigung, das Leben Rilkes mit demjenigen mystischen Erleben Eckeharts zu identifizieren, welches, als Prozeß in der einzelnen, individuellen Seele beginnend, zunächst alles Individuelle in dieser Persönlichkeit vernichtet und sie dann ferner als eine organische Einheit des Persönlichen und Ueberpersönlichen bestimmt. Immer höher und höher steigend beginnt dieses Leben im Anschwellen seiner Kräfte allmählich alle objektiven, transzendenten Weiten der Welt zu überschwemmen, und begräbt in seinen heiligen Fluten schließlich auch den letzten Gipfel dieser Welt — den Gipfel der transzendenten Gottheit.

Die vollständige Klärung dieses Punktes, die tiefere Einsicht in das Wesen des »Gottlebens«, wie es Rilke sich vorstellt, verlangt von uns eine noch nähere Fixierung zweier Momente seiner Konzeption.

Erstens kann man das absolute Leben Rilkes, seinen Gott, unmöglich anstreben, man darf sich nach ihm nicht sehnen, man darf sich ihm auch nicht nähern. Denn um sich Gott nähern zu können, muß man sich von ihm im inneren religiösen Erleben unterscheiden können, d. h. aber, man muß ihn als eine dem Leben transzendente Realität setzen, damit aber auch sofort zu einem nicht allumfassenden, unvollkommenen, mit einem Worte zu einem relativen Prinzip degradieren. Das Setzen des absoluten Gottes aber als eines nicht absoluten Prinzips ist ein Versuchen Gottes und eine Vernichtung des Lebens.

Zweitens aber macht dieselbe Identität des absoluten Lebens mit Gott es für Rilke durchaus unmöglich, das Ebenbild Gottes in den das religiöse Erlebnis transzendierenden Gesten des künstlerischen und philosophischen Schaffens festzuhalten. Ein jedes solches gegenständliche Behaupten des göttlichen Wesens ist für Rilke immer nur ein wesentliches Entfernen des Menschen von Gott in verschiedenen

Formen und Methoden des Schaffens, in Bildern und Symbolen, in Begriffen und Ideen.

So kann man also in dem Gottleben Rilkes nur von Anfang an ruhen, weilen, wachsen, vergehen und verklingen.

»Alle, welche Dich suchen, versuchen Dich,
Und die, so Dich finden, binden Dich
An Bild und Gebärde.
Ich aber will Dich begreifen,
Wie Dich die Erde begreift,
Mit meinem Reifen reift Dein Reich.«

Dieses sind die Gedanken und Bilder, welche uns die Wurzeleinheit der mystischen Konzeptionen Eckeharts und Rilkes aufdecken. Aber die Abhängigkeit des modernen Dichters vom mittelalterlichen Denker beschränkt sich nicht nur auf die Wurzeln seiner mystisch-ästhetischen Weltanschauung. Die ganze Fülle und alles Blühen seiner mystischen Erlebnisse sind durch das religiöse Leben und die gewaltige Predigt Eckeharts intim und entschieden vorherbestimmt.

Gott nähert sich ihm nur in dunklen Abendstunden. Wenn die Sinne der Welt tief werden und ganz stille halten; wenn alles Zufällige und Ungefähre verstummt und vergeht; wenn nirgends mehr ein Laut des Lebens plätschert; wenn die große Dunkelheit alle Gestalten und Flammen, Tiere und Fernen, Menschen und Mächte stumm in sich hebt. In solchen großen Augenblicken, wo die Welt gotterfüllt betet und schweigt, sinkt auch auf die Gefilde der menschlichen Seele die heilige Nacht wahrhafter Gottvereinigung; die Seele erwacht dem Tode entgegen, in ihr sterben alle Bilder, Begriffe und alle Bewegung. Arm steht sie in Gott, so arm wie die Hand, in welcher das Schicksal weint.

Die Nacht aber ist tief, taub und stumm, und in ihrer heiligen Stille schweigt die Seele des Menschen ihre ewigen Hymnen.

»Doch wie ich mich auch in mich selber neige:
Mein Gott ist dunkel und wie ein Gewebe
Von hundert Wurzeln, welche schweigsam trinken.
Nur daß ich mich aus seiner Wärme hebe,
Mehr weiß ich nicht, weil alle meine Zweige
Tief unten ruh'n und nur im Winde winken.«

Es leuchtet unmittelbar ein, daß dieses Uebereinstimmen der mystischen Erfahrung Rilkes mit derjenigen Eckeharts vor die Konzeption des Dichters ganz dieselben Schwierigkeiten stellen müßte, mit welchen schon Meister Eckehart selber gekämpft hat. Indem Rilke Gott in absoluter Dunkelheit und Passivität des inneren Erlebens schweigen läßt, indem er jedes »und Gott sprach also« ver-

neint, nimmt er sich augenscheinlich jede Möglichkeit, den Begriff eines transzendenten Gottes und des Prozesses göttlicher Weltschöpfung zu denken.

Doch setzt hier auch bei Rilke, ganz ebenso wie bei Plotin und Eckehart, das zweite Motiv der Mystik, das Motiv der Transzendenz, selbständig ein. Das Antlitz des transzendenten Gottes allerdings nur ganz leicht an dem fernen Horizont seiner Lehre hinstellend, behauptet er doch seine Transzendenz aufs wesentlichste durch seine detaillierte und sorgfältige Darstellung der werdenden Welt. Dem mystischen Immanenzmotive Eckeharts, seinem Bestreben, alle Formen des Seins und Begreifens in der mystischen Nacht des religiösen Erlebens aufzulösen, stellt der moderne Dichter sorgfältig das transzendente Motiv Plotins gegenüber; neben dem genauen Schildern der »abgeschiedenen Seele« als dem höchsten Prinzip seiner Konzeption sucht er in seinem »Stundenbuche« auch die genaue Deduktion aller Formen und Prozesse der »werdenden Welttiefen« zu geben.

Betrachten wir etwas näher diese Plotinischen Motive der Rilkeschen Weltanschauung, seinen transzendenten Gott und seine Schilderung des weltbildenden Prozesses.

Besonders wichtig ist hier der Einfluß, welchen Rilke von seiten des deutschen Idealismus erfahren hat.

Wie das theoretische Ich Fichtes zum absoluten Ich emporstrebt, wie das Schellingsche Absolute sich erst durch fortlaufende Subjekt-Objektivationen völlig entfaltet, wie der absolute Geist Hegels sich erst in dem Prozesse der Selbstentwickelung erfaßt, so ist auch der Gott Rilkes ein Werdender.

»Noch bist Du nicht kalt,
Und es ist nicht zu spät,
In Deine werdenden Tiefen zu tauchen,
Wo sich das Leben ruhig verrät.«

Eine solche Auffassung erschließt sich im »Stundenbuche« am schönsten und tiefsten im Bilde Gottes als des Sohnes und Erben.

Das neutestamentliche Element der Rilkeschen Weltanschauung geht so weit, daß ihm der Begriff Gott-Vaters überhaupt ganz fremd zu sein scheint.

Den Vater kann man nicht lieben. Von seinen hilflosen und leeren Händen wenden wir uns immer fort mit kaltem und hartem Gesichte. Seine verwelkten Worte legen wir in alte Bücher, die wir nie herabholen und niemals lesen. Seine Sorgen lasten auf uns wie ein Alb, und einem schweren Steine vergleichbar bedrückt seine Stimme unsere Seele. Wir sind seiner Rede niemals hörig, wir sehen nur die Formen seiner Lippen, aus denen tote Silben fallen.

Der Vater — er ist uns ein lange Vergangenes und darum ein ewig Fremdes; Gott einen Vater heißen, das bedeutet, sich von ihm tausendfach trennen. Gott ist mehr als ein Vater: Er ist das, was der Vater war, und das, was er nicht geworden ist. Er ist unsere Zukunft, unser Sohn und Erbe. Alles wird er erben: das satte Grün der Matten und der Wälder, das tiefe Blau zerfallener Himmel. Alle Sommer, welche die Sonne gesagt hat; alle Frühlinge, leuchtend und klagend, wie die Briefe einer jungen Frau; alle Herbste, die wie prunkvolle Gewänder in der Erinnerung von jungen Dichtern liegen; alle Winter, einsam und verwaist. Erben wird er auch Rom und Venedig, Florenz und den Pisaner Dom. Alle Laute werden sein sein: alle Reden, Geigen und Flöten und jedes Lied, das tief genug erklungen, wird an ihm glänzen wie ein Edelstein.

Aus all dem erheben sich aber die schwierigsten Fragen. Ist Gott nur der Erbe aller Reichtümer und Schicksale der Welt, wer sammelte dann diese Reichtümer, wer schuf im inneren Erleben diese Schicksale? Ist Gott ein Sohn — wer ist dann sein Vater? Ist Gott überhaupt ein Schöpfer, oder ist auch er ein Geschöpf?

Alle diese Fragen beantwortet die mystische Konzeption Rilkes mit großem Mute und großer Konsequenz. Indem er Gott als den Sohn faßt, faßt er den Menschen als den Vater des Sohnes, und indem er Gott als den Erben der Welt bestimmt, bestimmt er den Menschen als ihren eigensten Schöpfer. So ist für Rilke der große Prozeß der Weltentwickelung nur die Arbeit und Mühe des Menschen an seinem werdenden Gotte; Gott aber ist ihm die heilige Nacht, die den schweren Arbeitstag beschließt. Leise sinkt sie herab und begräbt in den tiefen Falten ihres weiten Mantels alle Hast, allen Lärm, alle Arbeit und Mühe des Tages. So ist die völlige Realisation Gottes zugleich das völlige Ersterben der Welt.

»Sie ist vergangen, denn Du bist.«

So ist also Gott für Rilke kein am Anfang aller Anfänge stehender Schöpfer, sondern ein in Ewigkeiten werdender Gipfel aller Geschöpfe. Diese Wendung ist für uns von besonderem Interesse, denn in ihr versöhnt Rilke, wenigstens auf den ersten Blick, das mystische Immanenzmotiv Eckeharts mit dem transzendenten Motive der Plotinischen Mystik.

Im vollen Einklange mit Meister Eckehart erfährt Rilke seinen Gott im tiefsten Seelengrunde und bestimmt diesen Seelengrund: seine Finsternis, sein Schweigen und seine Stille, als das höchste religiöse Prinzip, als den wahren Gott. Doch sträubt sich auch in Rilkes mystischem Weltempfinden etwas gegen diesen Begriff Gottes; ganz wie Meister Eckehart genügt ihm kein Gott, welcher allem

Schaffen ein Grab bedeutet und alles Erschaffene zu einer Unbegreiflichkeit wandelt. Beide Weltanschauungen fassen das höchste religiöse Prinzip im Sinne des mit sich selber identischen Lebens, welches sie ausdrücklich in der Kategorie reinster Immenenz gedacht wissen wollen; beiden aber ist dabei eine bestimmte Sehnsucht nach einem transzendenten Gotte und einer im religiösen Erlebnis transzendenten Wirklichkeit gemein. Indem aber diese Sehnsucht für das System Eckeharts durchaus gefährlich erscheint und es zu sprengen droht, fügt es sich weit harmonischer in das mystische Weltbild Rilkes. Die völlige Unannehmbarkeit eines transzendenten Gottes wurzelt für Eckehart darin, daß er ihn als einen Schöpfer und Erhalter, wie der Welt und des Menschen, so auch der abgeschiedenen Seele zu begreifen sucht, die von ihm andrerseits immer wieder als das höchste und ursprünglichste religiöse Prinzip bestimmt wird. Es leuchtet ein, daß diese Tendenz, das höchste religiöse Prinzip als genetisch durch ein anderes bestimmt sich zu denken, ihm seine Bedeutung als eines Höchsten durchaus nimmt. So klärt sich für uns der vernichtende Sinn des transzendenten Motives für die mystische Konstruktion Eckeharts.

Etwas ganz anderes bedeutet dasselbe Motiv im Kontext Rilkescher Gedankengänge und Empfindungen.

Indem er Gott als eine transzendente Realität setzt, schreibt er ihm durchaus keine schöpferische Funktion zu; er faßt ihn gar nicht als einen Schöpfer und Erhalter der abgeschiedenen Seele und schränkt darum durch dieses Setzen ihre absolute religiöse Bedeutung durchaus nicht ein. Sein transzendenter Gott ist eher ein Geschöpf der abgeschiedenen Seele als ihr Schöpfer. Wie der Same vom Keim durchbrochen wird, so wird auch bei Rilke die abgeschiedene Seele Eckeharts von der transzendenten Realität Plotins durchwachsen. Der Prozeß des Wachsens ist aber der Prozeß des Werdens der Welt, der Prozeß der Entwickelung ihrer Formen und Gesetze.

So versöhnt Rilke in der Kategorie seines mystischen Teleologismus die überragende religiöse Bedeutung der statisch-passiven, gotterfüllten Seele mit der Vorstellung eines transzendenten Gottes und der Dynamik des weltwirkenden Prozesses. So entsteht die interessante Synthese von Plotin und Eckehart. Fassen wir sie etwas näher ins Auge.

In tiefem Schweigen und heiligem Dunkel erlebt Rilke seinen Gott als Tiefe, Schweigen und Finsternis. In diese Gewänder der schweigenden Finsternis gehüllt, kann Gott keiner Bewegung und keiner schöpferischen Tat angeklagt werden; aber dieser Unmöglichkeit steht die erschaffene Welt und der immer weiter fließende Strom

der Neuschöpfungen entgegen; diese Welt muß hingenommen, der Prozeß der Neuschöpfungen muß begriffen werden; dieses ist der Punkt, wo Rilke den Menschen alle Schuld auf sich nehmen läßt, indem er seine Seele zum Schöpfer der Welt degradiert. Wird aber der Mensch zum Schöpfer, rauscht seine stumme, abgeschiedene Seele gestaltend in das Nichts, so vernichtet sie sich notwendig als eine gottähnliche, göttliche, als Gott. Es entsteht eine neue furchtbare Antinomie: um seinen Gott im mystischen Erlebnis zu finden, muß der Mensch in die letzten, stummen Tiefen seiner Seele versinken. Um aber den so gefundenen Gott als Gott nicht wieder zu verlieren, um von seiner hohen Stirn jeglichen Schmerzensausdruck eines schöpferischen Gedankens fernzuhalten, muß der Mensch von neuem in seine Endlichkeit, seine Einsamkeit, in die schwere Sünde gottbekämpfender Akte seines religiösen, ästhetischen uud philosophischen Schaffens verfallen. So wandelt sich für Rilke seine mystische Synthese in eine notwendige Verarmung des religiösen Lebens, denn religiös ist der Mensch Rilkes nur im Verhältnis zu dem Gott, den er findet; den anderen Gott aber, den zu erschaffenden Gott, baut der Mensch bereits mit gottlosen Händen, und darum entsteht uns die Frage: Ist dieser werdende Gott Rilkes überhaupt noch ein Gott?

Ich denke — nein. Ich denke, daß das Bild Gottes als eines werdenden in der Konzeption Rilkes ebenso verzerrt ist wie das Wesen des religiösen Menschen als des wahrhaften Weltschöpfers. Die Synthese Rilkes ist schon darum allein verdächtig, weil jede Synthese das Wesen der in sie eingehenden Momente notwendig verfälscht. Indem Hegel in seinem System eine Synthese des Seienden und Seinsollenden zu geben versuchte, vernichtete er das wahre Wesen des Sollenden als eines dem Seienden in alle Ewigkeit entgegengesetzten Prinzipes. Indem Schiller in seinem Begriffe der schönen Seele eine Synthese der natürlichen Neigung und der ethischen Pflicht zu geben versuchte, vernichtete er ebenfalls den tiefsten Sinn des moralischen Prinzipes als einer gegen die natürliche Neigung kämpfenden Kraft. Und ganz ebenso ist auch der werdende, der in die Transzendenz emporwachsende Gott Rilkes durchaus nicht der transzendente Gott, den Plotin als seine höchste Wahrheit behauptet und Eckehart als seine schwerste Versuchung gekannt hat.

Ueberall, wo im wahren mystischen Leben sich eine Sehnsucht nach einer transzendenten Realität zu regen beginnt, bedeutet sie immer einen quälenden Durst, sich von dem mystischen Solipsismus zu befreien, der überall dort entsteht, wo als höchstes religiöses Prinzip die gottgeeinigte Seele, im Sinne einer persönlich-überpersönlichen Monade, behauptet wird. Das mystische Leben, der in sich selber ver-

fließende Fluß Eckeharts wird in solchen Augenblicken von unstillbarer Sehnsucht nach den einengenden Ufern einer in Gott realen Welt ergriffen und durchwühlt. Die Seele des Menschen will jetzt ihren Gott als eine fest in die Ewigkeit gebildete Realität; sie erschaut ihn bereits als jenes einzige, ewige Meer, in welches endlich einmal münden zu müssen, sie als ihr Wesen und Schicksal empfindet. Darum wird auch das transzendente Motiv der Mystik ihren Gott als einen Schöpfer und Erhalter, als eine von Ewigkeit her existierende Realität immer wieder empfinden und verlangen müssen.

Etwas ganz anderes ist der transzendente Gott Rilkes. Nur in der Zeit aus dem mystischen Leben der Seele emporwachsend, ist er ihr kein felsiges Ufer, unter dessen Schutz es ihr so ruhig wäre, die tiefen, dunklen Fluten zu breiten, und auch kein ewiges Meer, dessen Wesen und Tiefe die Seele schon lange ahnend empfunden in dem Rauschen und Rhythmus ihrer eigenen Wogen.

Selbst ihr Geschöpf und Gebilde ist er nur ein täuschender Nebel über ihrer wahrhaften Tiefe; nachts dehnt sich dieser Nebel wie ein felsiges Ufer; morgens, im Lichte der steigenden Sonne, erscheint er der harrenden Seele wie ein in der Ferne glänzendes Meer. In Wahrheit aber ist alles nur Schein und Irrtum; Schein ist das Ufer, Schein ist das Meer; Schein, bloßer Schein auch der transzendente Gott Rilkes.

Ein solcher Gott wird dem Menschen über seine einsamen Stunden, über den Solipsismus des mystischen Erlebens niemals hinweghelfen. Mit einem solchen Gotte ist er einsam und bange. Dieses Gefühl der Bangigkeit und Verlassenheit klingt denn auch wirklich als Leitmotiv durch das ganze Buch R. M. Rilkes.

So stirbt also die Synthese Rilkes an der Verzerrung des göttlichen Antlitzes und der Verfälschung des mystischen Lebens. An der antiken Säule Plotinischer Lehre, an den gotischen Strebepfeilern und Fenstergiebeln Eckehartscher Mystik emporgerankt, welkt die duftige Bildergirlande des modernen Dichters nur allzu rasch und traurig hinunter.

Wieder erklingen in der Seele des Menschen zwei gleich ursprüngliche und gleich starke Motive: den transzendenten Gott in den dunklen Fluten des mystischen Erlebens zu begraben und ihn dabei doch als ewigen Gipfel auf ewigem Horizonte zu erhalten. In der Unmöglichkeit, diese beiden Motive zu vereinen, besteht das größte Leiden des Menschen. Aus diesem Leiden wächst ihm der letzte und höchste Sinn seines Lebens.

Kulturgeschichte und Geschichte.

Von

Karl Voßler (München).

Meine Untersuchung über »das Verhältnis von Sprachgeschichte und Literaturgeschichte« (Logos II, S. 167—178) hat mich auf das Verhältnis von Kulturgeschichte und eigentlicher Geschichte zurückgeführt. Damals konnte dieses zweite Verhältnis nur provisorisch skizziert und angedeutet, nicht endgültig bestimmt werden. Wir begnügten uns damals mit der Feststellung, daß beide Geschichtsarten grundsätzlich einen und denselben Gegenstand und ein und dasselbe Verfahren, nämlich eben das historische, haben; daß eine Abgrenzung und Verteilung der Stoffgebiete zwischen den beiden nicht möglich sei und daß auch in der Methode eine scharfe Trennung oder gar ein unversöhnlicher Gegensatz nicht bestehe. Eine gewisse Verschiedenheit der Methode mußten wir dennoch anerkennen. Wir haben sie als die Verschiedenheit zwischen analytischem und synthetischem, bebeschreibendem und erzählendem, erklärendem und deutendem Verfahren gekennzeichnet; wobei wir Analyse, Beschreibung und Erklärung der Kulturgeschichte zuwiesen, Synthese, Erzählung und Deutung als Eigentümlichkeit der reinen Geschichte erkannten.

Dies ist nun freilich nur eine Charakteristik, keine logisch befriedigende Bestimmung des Verhältnisses der beiden Geschichtsarten. In der Tat wird durch die Prädikate analytisch oder synthetisch, beschreibend oder erzählend, erklärend oder deutend zunächst nur der künstlerische Charakter der geschichtlichen Darstellung getroffen und nicht der Kern der historischen Erkenntnis. Davon überzeugt man sich am leichtesten durch die Erwägung, daß dieselben Prädikate auf reine Kunstwerke, auf Dichtungen angewandt und der ästhetischen Charakteristik dienstbar gemacht werden. Nicht nur in der Dichtung, sogar in der Malerei und in der Musik kann von beschreibender und erzählender, von synthetischer und analytischer Stilart die Rede sein.

Kunstwerke mit hervorragend symbolischem Charakter wie den Hamlet, den Werther, den Faust, die göttliche Komödie, kann man sehr wohl als dichterische Deutungen, solche mit naturalistischem Charakter, wie die Ars amandi des Ovid, das De rerum natura des Lucrez, den Roman de la Rose, die Romane eines Paul Bourget u. a. als dichterische Erklärungen oder poetische Analysen des Lebens kennzeichnen. Daß damit nicht etwa der Inhalt oder der Stoff oder das Motiv oder die Tendenz des Kunstwerkes allein getroffen werden, sondern vorzugsweise dessen formale Eigenschaften, seine Technik, seine Ausdrucksmittel, sein Stil, wird ohne weiteres ersichtlich, wenn man bedenkt, daß in der Sprache selbst, z. B. in der Syntax, analytisch, beschreibend, erklärend funktionierende Formen von synthetisch, erzählend und deutend funktionierenden sich unterscheiden lassen. Möge ein einziges Beispiel genügen.

Wie die meisten romanischen Sprachen, so besitzt auch das Schriftfranzösische für die Bezeichnung der Vergangenheit zwei verschiedene flexivische Formen, das *Imparfait* und das *Passé défini*. Jenem entspricht eine analytische, beschreibende, erklärende, man könnte auch sagen, eine statische Auffassung der Vergangenheit, diesem eine dynamische, synthetische, erzählende, deutende. In einer räsonnierenden Grammatik des Französischen könnte man, glaube ich, das *Imparfait* nicht unpassend als die kulturgeschichtliche Zeitform *par excellence* und das *Parfait* als die rein historische bezeichnen. Es wäre auch nicht schwer, den Nachweis zu liefern, daß der Gebrauch des *Imparfait* im französischen Schrifttum ungefähr in demselben Maße und Rhythmus sich ausgebreitet hat, wie das naturalistische Element in der Dichtung und das kulturgeschichtliche in der Geschichtschreibung zur Geltung kam. Der normale literarische Zustand oder wenigstens der klassische Usus ist freilich das friedliche Zusammenwirken von *Imparfait* und *Passé défini* im Stile der Erzählung. Will man handgreiflich erleben und verstehen, wie schön das *Passé défini* verwendet werden kann, um einen Fortschritt der Handlung, einen Eintritt eines einmaligen, einzigartigen oder bedeutenden, neuen, kontingenten, überraschenden und entscheidenden Ereignisses, kurzum den zielstrebigen Hauptstrom der Geschichte, das Geschehen an der Geschichte darzustellen, und wie andererseits das *Imparfait* sich eignet, um die Nebenumstände, Begleiterscheinungen, Szenerie, Milieu, Motive, Begründungen und Ergebnisse, das Verharrende, Bleibende, Rückständige, Rückläufige, Vorausgegangene, das Allgemeine, Gewöhnliche, Unbedeutende, kurzum die Umhüllungen und Nebenwirbel des Hauptstromes, das Flußbett der Geschichte zu veranschaulichen, so mache man sich das Vergnügen und lese einige

Fabeln des La Fontaine, des größten französischen Erzählers. Vergleicht man dann und bemerkt, wie andere Dichter dieselben Fabeln mit völlig verändertem oder wenigstens abweichendem Tempusgebrauch erzählen, so kann man sich der Einsicht nicht verschließen, daß es das künstlerische Genie ist oder der künstlerische Geschmack oder das künstlerische Temperament, kurzum ästhetische Faktoren individueller Art, die hier den Ausschlag geben. Dem einen erscheint dieses, dem andern jenes als das Treibende und Bewegende in seiner Geschichte; der eine hat eine statisch, der andere eine dynamisch orientierte Vision der Dinge. In Zolas Romanen wird alles zum *Imparfait*, in den mittelalterlichen Erzählungen und Schwänken alles zum *Passé défini*.

Und diesen irrationellen, individuellen, ästhetischen Faktoren, die in der Entwicklung der Kunst sozusagen das Klima und das Wetter machen und dort eine synthetische, hier eine analytische Stilart wachsen lassen, bald eine dynamische, bald eine statische Abbildung der Welt begünstigen und in nimmer endender Mannigfaltigkeit zwischen der einen Stilart und der andern die unerschöpflichen Uebergangs- und Kreuzungsformen wachsen und wuchern lassen, diesen Urmächten des Geistes, die sein Individuationsprinzip sind, sollten nicht auch die Historiker unterliegen? — Demnach wird die Entscheidung, ob Kulturgeschichte oder reine Geschichte hier oder dort zur Vorherrschaft gelangt, durch die ästhetische Instanz des angeborenen und anerzogenen künstlerischen Formensinnes gefällt.

Die Frage ist nur, ob über dieser ersten Instanz nicht eine zweite und höhere besteht? Denn eine Instanz im wissenschaftlichen Sinn kann das Prinzip der Kunst nicht werden. Entweder identifiziert man die Geschichte mit der Kunst und spricht ihr allen wissenschaftlichen Charakter ab, oder man macht eine zweite Instanz, eine überindividuelle Entscheidungsmöglichkeit ausfindig. Daß der Historiker an eine solche fortwährend zu appellieren gezwungen ist, liegt auf der Hand. Setzen wir einen Fall, wie er sich jeden Tag im Geschichtsbetrieb ereignen kann.

Es schreibt Jemand die Geschichte einer großen politischen Bewegung, einer Revolution. Er ist durch eingehendes Studium der Urkunden zu der Ueberzeugung gekommen, daß die Staatsmänner A, B und C, die man bisher als die Initiatoren und Führer der Erhebung betrachtet hatte, in Wirklichkeit sich haben treiben lassen und den Ereignissen nur ihren Namen, nicht ihre Tat geliehen haben. Danach richtet er mit Recht nun seine Darstellung und schildert mit kulturhistorischer Breite als eine kopflose Massenbewegung jene Revolution, die man bisher als eine Reihe von Heldentaten führender

Geister sich erzählt hatte. Die Darstellung seiner Vorgänger verwirft er nicht etwa als eine Geschmacklosigkeit oder Stillosigkeit, sondern als irrig, als nicht den Urkunden entsprechend, als unrichtig. Die Instanz, die er anruft, sind die Dokumente. Von den Dokumenten, d. h. von der Kenntnis, vom Studium, von der Deutung, von der Kritik, vom richtigen Verständnis derselben und nicht mehr vom künstlerischen Gefallen hängt es ab, ob hier oder dort die rein geschichtliche oder die kulturgeschichtliche Auffassung und Darstellung obzuwalten hat.

In dieser zweiten Instanz, die wir die dokumentarische nennen wollen, ist es eine Frage der Richtigkeit, der Genauigkeit, der Uebereinstimmung zwischen künstlerischer Vision und historischem Material, d. h. zwischen der Vision des Künstlers und der des Historikers, zwischen dem subjektiven Temperament des Erzählers und dem objektiven Tatbestand der Erzählung. Da der Tatbestand aber niemals anders lebendig werden kann als in einem subjektiven Temperament, so ist eine Beschattung des Objektiven durch das Subjektive schlechthin unvermeidlich und eine restlose Uebereinstimmung der Vision mit dem Material, eine endgültige historische Richtigkeit nicht denkbar. Darum dürfte vielleicht auch die zweite Instanz, die dokumentarische, noch eine höhere über sich haben.

In der Tat, man denke sich, unser Geschichtschreiber ist durch die strahlende Klarheit seiner Entdeckung in der genannten Revolutionsgeschichte geblendet worden. Er kommt jetzt auf den Verdacht, daß auch in anderen, ähnlichen Volkserhebungen die sogenannten führenden Geister in Wahrheit Strohmänner waren. Er macht sich an ein zweites Werk und versucht, seine Auffassung zunächst dort zur Geltung zu bringen, wo die entscheidenden Dokumente fehlen. Er durchleuchtet die schlechtbezeugte Geschichte einer zweiten Revolution mit den Einsichten, die er aus der quellenmäßigen Durchforschung der ersten gewonnen hat. Hier wird nun aber seine Auffassung von andern Historikern bekämpft. Da die Urkunden nicht ausreichen, so nimmt der Streit immer allgemeinere Dimensionen an. Man wird dazu getrieben, die Frage aufzuwerfen, in wie weit überhaupt Massenerhebungen und Revolutionen ohne führende Geister, ohne Heroen möglich und denkbar sind. Entweder fällt man jetzt zurück in die erste Instanz des persönlichen Geschmacks und künstlerischen Beliebens, oder man schreitet in der Richtung, die spontaner und instinktiver Weise von der Diskussion bereits genommen wurde, in der Richtung nämlich auf das Allgemeine und Prinzipielle mit bewußter Entschlossenheit weiter. Jetzt nehmen die Fragestellungen philosophischen Charakter an und lauten: Inwiefern sind beim

historischen Geschehen überhaupt, d. h. beim menschlichen Handeln die Menschen führende, sich selbst und andere bestimmende, bewußte und freie Urheber ihrer Taten? Inwiefern sind sie dabei aktiv, inwiefern sind sie passiv? Und schließt der eine Fall den andern aus? Die großen und letzten Probleme der menschlichen Freiheit, des Bewußtseins, des Verhältnisses von Geist und Natur, der Kausalität usw. erheben sich.

Wie nun auch immer diese Fragen von der philosophischen Instanz entschieden werden, das Eine ist ohne weiteres ersichtlich, nämlich daß hinter der Sache der analytischen, beschreibenden, erklärenden und kulturgeschichtlichen Auffassung die Sache des Determinismus, des Naturalismus, Positivismus, Psychologismus, Relativismus, der Kausalität steht, und daß mit der Sache der Willensfreiheit und des Idealismus die der rein historischen, synthetischen, deutenden, erzählenden Auffassung und Stilart solidarisch ist. Diesen und ähnlichen, mehr oder weniger losen, aber jedenfalls in der Natur der Sachen selbst verankerten Zusammenhängen wird die Philosophie nachzugehen haben, wenn sie zwischen den theoretischen Interessen der einen Seite und denen der andern einen sachlich und logisch befriedigenden Modus vivendi finden will.

Denn um rein theoretische Interessen handelt es sich. Man kann sich nicht genug fürchten und hüten vor der Gefahr einer praktischen Auffassung des Streites. Vor dem Stuhl der Philosophie darf dieser ganz und gar nicht mehr als Streit, nur als eine Frage, als ein Zweifel, als eine Unklarheit sich sehen lassen. Wenn der wissenschaftliche Untergrund aus dem Streit und die logische Gültigkeit aus dem Richterspruch herausspringen sollen, so müssen sämtliche Waffen des Kampfes zuvor niedergelegt und ausgeliefert werden. — In der ersten Instanz, vor dem ästhetischen Tribunal, haftete der Streitfrage insofern noch etwas Praktisches an, als das Hinneigen des Künstlers zu einer synthetischen oder zu einer analytischen Stilart nicht durch theoretische Erwägungen (allerdings auch nicht durch willkürliche Entschließungen), wohl aber durch angeborenes Temperament und instinktive Neigungen in letzter Hinsicht entschieden und gerechtfertigt wurde [1]). — In der zweiten Instanz, vor dem dokumentarischen Tribunal, macht der subjektive Faktor der natürlichen Veranlagungen und Neigungen dem objektiven des gegebenen Dokumentes Platz. Aber auch hier noch versteckt sich ein praktisches Moment und eine

1) Womit nicht gesagt sein soll, daß die ästhetische Kritik sich in eine Psychologie oder gar Physiologie des Künstlers aufzulösen habe. Aber sie baut sich auf ihnen auf und würde ohne diese naturalistischen und relativistischen Grundlagen im dogmatischen Technizismus ästhetischer Gesetzgebung erstarren.

gewisse Willkür; insofern es nämlich vom Zufall abhängt, in welchem Umfang und in welchem Zustand uns die Dokumente erhalten sind[1]). — Erst in der dritten Instanz, vor dem Thron der Philosophie, ist aller praktische Rest, aller Zufall der subjektiven Temperamente und der objektiven Dokumente vernichtet. Die Sprache der Tatsachen wie die Neigungen des Herzens müssen verstummen, wenn die reine Logik soll hörbar werden.

Diese kann nun tatsächlich vorhandene Formen, die in den unteren Instanzen wenigstens teilweise anerkannt wurden, wie die analytische Stilart und die synthetische, wie die kulturgeschichtliche Auffassung und die rein geschichtliche nicht mehr aus der Welt schaffen und auch nicht die eine zugunsten der andern vernichten oder schmälern wollen. Sie kann aber auch einen prinzipiellen Dualismus nicht anerkennen; denn überall bietet sich ihr das Schauspiel des Zusammenarbeitens der beiden Formen, ja sogar ihres fortschreitenden Einswerdens. Ueberfliegen wir dieses Schauspiel.

In der mittelalterlichen Geschichtsauffassung war die wahrhaft handelnde, die absolut freie und darum *par excellence* historische Person immer und überall Gott. Die unmittelbarsten Wirkungen seines Wollens und Aeußerungen seines Handelns erkannte man dort, wo die großen Wunder geschahen: in der Geschichte des auserwählten Volkes mit seinen Propheten und des Christentums mit seinem Stifter, seinen Aposteln, seinen Märtyrern usw. Dies war der Hauptstrom der Geschichte, die reine Geschichte. Nebenher, in der heidnischen Welt, wirkte Gott nicht positiv und unmittelbar, wohl aber mittelbar und negativ, indem er die Ereignisse in Hellas und in Rom zwar nicht geschehen machte, aber geschehen ließ. Diese stellten sich daher dem mittelalterlichen Auge als ein Nebenstrom ohne eigene Dynamik dar; nur durch das Schema der Gleichzeitigkeit und einen gewissen Parallelismus mit dem Hauptstrom verbunden. Die Ereignisse des Nebenstromes wurden zunächst ohne Deutung, ohne Erklärung, rein dokumentarisch aufgereiht. Aber schon die bloße Juxtaposition war in gewissem Sinn eine Deutung. In Gottes unerforschlichem Ratschluß lag die Einheit, der mystische Schlüssel zu den Zusammenhängen des Nebenstroms mit dem Hauptstrom. Geheime göttliche Kräfte trieben diesen und zogen jenen neben sich her. Die Irrationalität des Nebenstromes war nichts als ein Wiederschein

---

1) Womit wiederum nicht gesagt sein soll, daß die historische Kritik sich ganz in Dokumentenkunde oder Philologie aufzulösen habe. Aber ohne diese technizistischen Grundlagen würde sie sich zu philosophischen Konstruktionen und Spekulationen verdammen.

der großen Irrationalität des Hauptstromes. Und damit war die prinzipielle Einheit der historischen Vision gesichert.

In der Geschichtsauffassung der Renaissance, wie wir sie in klassischer Form bei Machiavelli haben, ist das irrationale Mystikum zwar reduziert, aber noch nicht aufgehoben. Es hat zunächst nur seine Stelle und seinen Namen gewechselt. Der Träger der Haupthandlung, die historische Person par excellence ist nicht mehr Gott, sondern das menschliche Individuum, der Einzelne mit seinen individuellen und einzelnen Zwecken. Der geschichtliche Hauptstrom stellt sich demnach als eine Kette von Zweckhandlungen des Individuums dar. Da aber in Wirklichkeit nicht e i n Zweck aus dem andern unmittelbar hervorgeht, indem zwischen die zweite Zweckhandlung und die erste der Erfolg, das Gelingen oder Mißlingen, oder, wie es Machiavelli nennt, die F o r t u n a sich einkeilt, so hat man in der Geschichte zweierlei handelnde Personen, das zweckhandelnde Individuum und die unberechenbar launische Fortuna. *Perchè il nostro libero arbitrio non sia spento, giudico poter esser vero, che la Fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che ancora ella ne lasci governare l'altra metà o poco meno a noi* heißt es im *Principe* (Cap. XXV). Diese Fortuna ist der entthronte Gott des Mittelalters, ist der in den Nebenstrom verwiesene Arbiter des früheren Hauptstromes. An Stelle des Parallelismus von Haupt- und Nebenstrom ist eine innigere Einheit, nämlich die Durchflechtung des einen mit dem andern getreten. Das Schema ist zum Drama geworden. »Drama« ist aber so wenig wie »Schema« ein logisches Verhältnis. Dem Schema liegt die dogmatische Denkweise des Mittelalters, dem Drama die ästhetische der Renaissance zugrunde.

Eine weitere Verschiebung hat die Geschichtsphilosophie der Aufklärung gebracht. Die historische Hauptperson der Renaissance, das zwecksetzende Individuum, wird seinerseits nun entthront und die ehemalige Nebenperson, die Fortuna, tritt in den Brennpunkt der Betrachtung. Was früher als unberechenbare Laune erschien, enthüllt unter der neuen Beleuchtung sich als g e s e t z m ä ß i g e N a t u r. Diese Natur ist keine Person, wie es Gott oder das Individuum waren, und keine Personifikation, wie es Fortuna war, kann also im strengen Sinn des Wortes auch keiner freien Handlung Trägerin sein. Sie ist die Trägerin eines unfreien Geschehens, ist das Prinzip der Kausalität. Der Hauptstrom der Geschichte erscheint nun nicht mehr als ein treibender Strom, sondern als ein festes Gewebe kausaler Beziehungen physischer und psychischer Natur. Das Augenmerk des Historikers richtet sich von den vorüberfließenden und vereinzelten Handlungen des Menschen auf seine dauernden und allgemeinen Le-

bensbedingungen, Gewohnheiten und Einrichtungen. Die Gesamtheit dieser Einrichtungen und Gewohnheiten nennt man Zivilisation oder Kultur. Die Kulturgeschichte ist ein Kind der Aufklärung. Nur ist sie eben in diesem ihrem kindlichen Stadium noch keine eigentliche Geschichte[1]). Denn für das wirkliche kontingente Geschehen, für die schöpferische Tätigkeit als solche ist in ihrem kausalistischen und statischen Gewebe des Hauptstroms kein Raum. Die freien Handlungen der Menschen sind in den Nebenstrom abgeschoben worden und bewegen sich hier teils als anekdotische Verzierungen, als Kuriosa und künstlerisches Beiwerk zum Hauptstrom oder — und das war die tiefere Auffassung — als Reflexe des Hauptstroms, als farbiger Abglanz, als charakteristische Illustration der natürlichen Gesetzmäßigkeiten des Geschehens. Die Handlungen und Taten der Menschen eines Zeitalters galten als Belege, als Paradigmata und Documenta zum *Esprit de l'époque*, welchen man als die wahre historische Realität betrachtete. Das Verhältnis zwischen Haupt- und Nebenstrom wird damit nicht mehr schematisch noch dramatisch gedacht, sondern didaktisch, d. h. als ein Verhältnis von Regel und Beispiel, Gesetz und Einzelfall. Im Mittelalter war es ein Nebeneinander, in der Renaissance ein Gegeneinander; jetzt ist es, noch enger und inniger gefaßt, zu einem Miteinander geworden. Das Beispiel gehört zum Gesetz wie der Reflex zum Licht; und wie der Zweckbegriff als ein umgekehrter Kausalbegriff, als ein Reflex der Kausalität im subjektiven Bewußtsein gedacht wurde (Spinoza), so sah der Historiker der Aufklärung in den Zweckhandlungen der Individuen nichts als subjektive Widerspiele der objektiven, gesetzmäßigen Kausalitäten. Hier liegt nun keine mystische oder dogmatische und auch keine ästhetische Denkweise zugrunde, vielmehr eine wissenschaftliche. Die Beziehungen des Hauptstroms zum Nebenstrom sind rationalistisch durchleuchtet; freilich noch nicht in der Weise, daß sie als ein rein logisches Verhältnis verständlich würden. Denn das Verhältnis von Gesetz und Einzelfall, von Regel und Beispiel, von Kausalität und invertierter Kausalität, von Objektivität und Subjektivität hat immer noch etwas Konstruiertes, Arrangiertes, etwas Abstraktes und Intellektualistisches an sich. Die Abstrakta Gesetz, Regel, Kausalität, Objektivität sind eine doktrinäre Realität, keine historische. Das ganze Verhältnis ist logizistisch gedacht, nicht logisch.

Zur vollen logischen Durchsichtigkeit ist es erst durch die neueste Geschichtsauffassung, die sich mit den Errungenschaften der Romantik

1) Wohl der Einzige, der im Zeitalter der Aufklärung die Kulturwissenschaft als Geschichte zu denken und den herrschenden Naturalismus und Intellektualismus zu überwinden einen bedeutenden Versuch gemacht hat, ist G. B. Vico.

und des Positivismus bereichert hat, gediehen. Dank der Romantik und dem Positivismus sind nun wieder die lebendigen und handelnden menschlichen Wesen die Hauptträger der Geschichte geworden. Freilich sind sie es nun nicht mehr als vereinzelte Individuen oder Uebermenschen im Sinne der Renaissance, sondern bald sind sie es als Einzelne und als Heroen, bald sind sie es als Gruppen, Klassen, Massen, Pöbel, als Nationen usw. Auch sind sie es nicht nur als bewußt und zweckmäßig handelnde Wesen, sondern ebensosehr als Leidende, Irrende, Schweifende. Bald sind sie es als freie, sich selbst Bestimmende, bald als solche, die durch natürliche und andere Schranken gefesselt werden und sich selbst behindern. Man könnte sagen: bald sind sie es, bald sind sie es nicht. Sie sind der Hauptstrom und der Nebenstrom zugleich. Eine andere historische Realität aber als sie, diese schillernden, unendlich komplexen und diffusen Wesen gibt es nicht. Die romantische Geschichtsphilosophie (Hegel) hatte zwar hinter und über ihnen eine welthistorische Idee und historisch-nationale Prinzipien zu konstruieren versucht, in deren Dienst sie handelten. Der Positivismus hat damit aufgeräumt. Er hat, auf einen Augenblick wenigstens, durch sein Zerstörungswerk allen Sinn aus der Geschichte hinweggenommen und hat die Geschichtswissenschaft zur stumpfsinnig philologischen Tatsachenkrämerei erniedrigt. Aber das Zerstörungswerk war nötig, denn die welthistorische Idee drohte zum Hauptstrom zu werden und den Menschen in den Nebenstrom hinauszudrängen. Jedenfalls ist es nunmehr wesentlich für die Geschichtswissenschaft, daß sie keine andern Träger des Geschehens gelten lasse als die menschlichen. Damit ist nun auch die prinzipielle Einheit von Hauptstrom und Nebenstrom, ja sogar ihre völlige Identität gesichert. Ein und dasselbe empirische Individuum, eine und dieselbe Gruppe von Individuen bewegt sich im Hauptstrom und im Nebenstrom zugleich. Alle richtig verstandene Geschichte ist Kulturgeschichte, alle Kulturgeschichte ist reine Geschichte[1]). Es gibt in der Wirklichkeit schlechthin nichts, das zwischen dem auserwählten Volk und dem gewöhnlichen, zwischen dem Individuum und der Fortuna, zwischen den Taten des Menschen und seinen Einrichtungen, zwischen seinem Leben und seiner Kultur, zwischen seinem Geist und seiner Natur usw. eine grundsätzliche Trennung in der Geschichtswissenschaft rechtfertigen könnte,

Wenn wir trotzdem fortfahren, von Hauptstrom und Nebenstrom in der Geschichte zu reden, so können damit nur noch verschiedene Einstellungen der Betrachtung, verschiedene Richtungen des historischen Inter-

1) Von dem Begriff der Naturgeschichte soll, der Einfachheit zu liebe, hier abgesehen werden.

esses gemeint sein. Das Verhältnis von Hauptstrom und Nebenstrom kann nur als ein rein logisches noch gedacht werden. Kein dogmatisches Schema, kein ästhetisches Drama, kein abstraktes Gesetz, kein Nebeneinander, kein Gegeneinander, kein Miteinander, sondern ein völlig durchsichtiges Ineinander.

Welcher Art ist nun aber dieses rein logische Ineinander? Warum erscheint dasselbe historische Geschehen gerade im Hauptstrom als Aktivität und gerade im Nebenstrom als Passivität? Könnte nicht auch das Umgekehrte stattfinden? Es findet allerdings insofern statt, als eine ausschließende Alternative hier nirgends sich aufzwängt; indem es keinen Hauptstrom gibt, der nicht zugleich als sein eigener Nebenstrom und keine Passivität, die nicht zugleich als ihre eigene Aktivität, keine Freiheit, die nicht zugleich als ihre eigene Bedingtheit gelten müßte. Das Eine ruft hier, anstatt es auszuschließen, das Andere herbei, das Eine kann ohne das Andere gar nicht gedacht werden. Daß gerade in diesem Verhältnis des gegenseitigen Sicheinschließens das Ur-Charakteristikum der reinsten logischen Form, nämlich des »Geltens« besteht, hat Heinrich Rickert in dieser Zeitschrift (II, S. 26 ff.) mit großer Klarheit dargelegt.

Im Sinne einer beliebigen Verwechslung aber des Hauptstroms mit dem Nebenstrom oder der Freiheit mit der Bedingtheit kann die angedeutete Umkehrung der Verhältnisse natürlich nicht gemeint werden. Eine Leistung, die im Hauptstrom als originelle Tat, als Fortschritt militiert, kann in demselben Hauptstrom nicht zugleich als Nachahmung und Passivität stehen. Kurzum, es gibt Passivitäten im Hauptstrom, insofern dieser sein eigener Nebenstrom ist, und Aktivitäten im Nebenstrom, insofern er sein eigener Hauptstrom ist. Der Hauptstrom schließt den Nebenstrom ein, Aktivität schließt Passivität ein, Freiheit schließt Bedingtheit ein nach der Art eines höheren Wertbegriffes, der den entsprechend niederen Wertbegriff als eine Stufe, auf der er ruht, voraussetzt. Umgekehrt schließt der Nebenstrom den Hauptstrom ein, schließen Passivität Aktivität und Bedingtheit Freiheit ein nach der Art wie ein abgeleiteter Beziehungsbegriff den entsprechenden Wertbegriff, aus dem er hervorgegangen ist, voraussetzt. Man beachte, daß bei diesem logischen Doppelverhältnis die Begriffe Nebenstrom, Passivität, Bedingtheit das erste Mal als Wertbegriffe (resp. Unwertbegriffe), das zweite Mal als Beziehungsbegriffe funktionieren. Das erste Mal sind Nebenstrom, Passivität, Bedingtheit nichts anderes als niedere und verhältnismäßig wertarme Grade oder Rangstufen von Hauptstrom, Aktivität, Freiheit; das zweite Mal sind sie keine wertarmen, sondern wertfreie oder negative Begriffe. Das zweite Mal ist die Bedingtheit eine Nicht-Freiheit, ist die

Passivität eine Nicht-Aktivität, der Nebenstrom ein Nicht-Hauptstrom; während das erstemal der Nebenstrom sozusagen ein Hauptstrom zweiter Klasse ist usw.

Damit dürfte in der philosophischen Instanz das Verhältnis von Kulturgeschichte als der Geschichte des Nebenstroms und reiner Geschichte als der Geschichte des Hauptstroms bestimmt sein.

Nur ein andeutendes Wort noch über die drei Instanzen, die ästhetische, die dokumentarische und die philosophische. In ihnen wird über den Wert geschichtswissenschaftlicher Werke entschieden. Das endgültige Werturteil kann natürlich nur ein einziges sein und nicht etwa in drei sich widersprechende Werturteile, von denen jedes Gültigkeit beanspruchte, zerfallen; genau so wie in einem Prozeß, der mehrere Instanzen durchlaufen hat, schließlich nur ein Urteil als das »Gerechte« stehen bleibt. In der höchsten und letzten Instanz werden die vorangehenden Urteile verarbeitet resp. aufgehoben.

Ist nun, unserer Darstellung entsprechend, in der Tat die logische Instanz die höchste und die ästhetische die niederste? Ja und nein; denn jede hat ihre besondere und spezifische Kompetenz, in der nur sie die höchste, die andern aber ihr untergeordnet sind. Handelt es sich um den Kunstwert eines historischen Werkes, so steht die ästhetische Instanz an entscheidender Stelle; handelt es sich, wie in unserer Untersuchung, um methodologische und prinzipielle Fragen der historischen Forschung, so tritt die philosophische Instanz an die Spitze. Handelt es sich aber um historische Kritik und um den historischen Wissenschaftswert, so gibt selbstverständlich die dokumentarische Instanz den Ausschlag. Man kann sich demnach die normale Stellung der Instanzen für die historische Kritik am besten als ein Dreieck veranschaulichen, an dessen Spitze die dokumentarische Instanz steht, während an dem einen Ende der Basis die ästhetische und an dem andern die philosophische liegt. Die dokumentarische Instanz erscheint somit als der Schnittpunkt, in dem sich die von der ästhetischen und der philosophischen Seite her konvergierenden Linien treffen, und die zwei unteren Instanzen erscheinen als die Stützpunkte, auf denen die dokumentarische Instanz mit gleichmäßig verteiltem Gewichte ruht. Will man noch weiter sich in solche Bildlichkeit einlassen, so mag man sich auf der Spitze des Dreiecks eine Wage denken, deren einer Arm nach der philosophischen und der andere nach der ästhetischen Seite hinausragt. Erweist sich nun das zu prüfende Werk als dokumentarisch richtig, in sachlicher Hinsicht sowohl wie in formaler einwandfrei, so halten die beiden Arme sich das Gleichgewicht. Das Werk behauptet sich auf der Spitze.

Mögen nun aber zwei Beispiele zeigen — denn eine umfassende prinzipielle Untersuchung würde uns zu weit führen — wie bei gestörtem Gleichgewicht die drei Instanzen sich zueinander verhalten können.

Als Jakob Burckhardts »Kultur der Renaissance« zum erstenmal im Jahre 1860 erschien, da war es zunächst ein gelehrtes historisches Werk und wollte als solches beurteilt sein. Und lange Zeit hielt es sich auf der Spitze. Das Buch leistete den Historikern die unschätzbarsten Dienste und gab zu der weiteren Erforschung der italienischen Renaissancekultur die mächtigsten Antriebe. Man begann nach den Anfängen, Grundlagen und Quellen dieser Kultur zu suchen und fand, daß sie zum Teil viel weiter in das Mittelalter zurück und in die nordischen und christlichen Kulturen, insbesondere in die französische hinausragten, als Burckhardt gesehen hatte. Man fand ferner, daß mittelalterliche Elemente sich derart tief und stark in die Renaissance herein fortsetzten und in ihr weiter wirkten, daß eine monumentale und geschlossene Darstellung, wie Burckhardt sie von diesem Zeitraum gegeben hatte, zu sachlichen Schiefheiten und Unrichtigkeiten führen mußte. Erst jetzt, nachdem sich die dokumentarische Grundlegung des Werkes als unzureichend und im sachlichen Sinne des Wortes unrichtig erwiesen hatte, entstanden Zweifel auch an der Sachgemäßheit der Form, d. h. der Darstellung. Die Wage neigte sich und das Werk drohte, nach der ästhetischen Seite hin von der Spitze hinabzugleiten. Es geriet sozusagen automatisch in den Bannkreis der ästhetischen Instanz. Da es nun als Kunstwerk eine meisterhafte Leistung ist und wie wenige den Reiz gewährt, durch ein einzigartiges künstlerisch-wissenschaftliches Temperament hindurch eine ebenso einzigartige, diesem Temperamente innig verwandte Zeit gespiegelt zu zeigen, so fährt man fort, das Buch zu lesen und zu bewundern. Es ist aus der Reihe der wissenschaftlichen Werkzeuge in die der wissenschaftlichen Kunstwerke getreten. Von der dokumentarischen Instanz fallen gelassen, wird es von der ästhetischen aufgefangen und in der Höhe gehalten. — Vergebens sträubt sich der Bearbeiter der Neuauflagen, Ludwig Geiger, gegen diese Verschiebung. Je mehr er sich bemüht, das ihm anvertraute Buch durch Textkorrekturen, Anmerkungen und Zusätze auf dem Laufenden zu halten, desto höher steigt der Wert der ersten, von ihm unberührten Auflage. — Solchen Wertverschiebungen liegt nicht etwa ein Stellungswechsel der Instanzen zugrunde; denn diese sind prinzipiell und zeitlos in ihrer Hierarchie. Es ist nicht das Gleichgewicht der Instanzenhierarchie, sondern das Gleichgewicht des Buches oder seine Lage im Kräftedreieck der Instanzen, was sich verschoben hat. Eine solche konkrete Verschiebung aber

braucht Zeit, oft sehr viel Zeit, um in den einzelnen Köpfen sich durchzusetzen. — Dank seinem starken ästhetischen Schwergewicht ist Burckhardts Werk zunächst davor bewahrt, in den Bannkreis der philosophischen Instanz zu geraten und dort gehalten oder verworfen zu werden. In mittelbarem Sinne hat es freilich auch dieser Instanz von jeher unterstanden; insofern nämlich Burckhardts Forschung und Burckhardts Stil nicht ohne philosophische Voraussetzungen im Geiste des Kritikers und nicht ohne einen Blick auf Burckhardts eigene philosophische Voraussetzungen ins Auge gefaßt und verstanden werden konnten. Daß die »Kultur der Renaissance« einen mittelbaren und sekundären philosophischen Wert auch tatsächlich enthält, mag man im Vorbeigehen daraus ersehen, daß sie auf Nietzsches Philosophie nicht ohne Einfluß geblieben ist. In unmittelbarem Sinne aber wäre es eben deshalb sinnlos, sie der philosophischen Instanz zu unterstellen, weil ihr eigentlichster Sinn vorerst in der ästhetischen ruht.

Hätten sich in der dokumentarischen Instanz andersartige Mängel als die genannten ergeben, so hätte das Buch sehr wohl, anstatt nach dem ästhetischen, nach dem philosophischen Stützpunkt gravitieren können. Dieser Fall ist, wenn ich mich nicht täusche, bei einem anderen Meisterwerk der Geschichtschreibung, bei der *Storia della letteratura italiana* von Francesco De Sanctis eingetreten.

In der dokumentarischen Instanz hat das Werk sich gleich nach seinem Erscheinen als unzulänglich erwiesen. Es gehörte wenig Geist und Arbeit dazu, um dem genialen Autor eine Reihe von falschen Zitaten und weitgehende Unkenntnis oder Vernachlässigung der kleineren und nebensächlichen Quellen nachzuweisen. Merkwürdigerweise aber hatten diese vielen Ungenauigkeiten so gut wie gar keine sachliche Unrichtigkeit zur Folge. Selbst nach umfassender Erweiterung unserer Materialkenntnis und Verfeinerung der philologischen Technik blieb die Auffassung der literarischen Entwicklung Italiens, so wie De Sanctis sie festgelegt hatte, bestehen. Ja die unermüdliche Forschung, die seither geleistet wurde, hat meist nur bestätigt und erhärtet, was De Sanctis intuitiv erkannt hatte. Das Buch war zwar als Werkzeug der Forschung viel rascher unzuverlässig geworden als die »Kultur der Renaissance« und hatte sofort sein Gleichgewicht in der dokumentarischen Instanz verloren; da seine historischen Fehler aber technischer und nicht sachlicher Art waren, so gravitierte es nun nach der philosophischen Instanz. Von dieser wird es bis auf den heutigen Tag gehalten. Es ist in der Tat, ohne explicite irgendwelche Philosopheme darzubieten, von einem ebenso tiefsinnigen und originellen als latenten System der Philosophie getragen. Diese überraschende Entdeckung hat Benedetto Croce gemacht, der mit einem wunderbar

einfachen und zwanglosen Griff das latente System aus der *Storia letteraria* hervorgeholt und in so kongenialem Geiste und mit solcher Logik organisiert hat, daß man glauben möchte, er habe zu den Gedanken des De Sanctis von sich aus nichts anderes als die logische Form, auf die sie schon lange warteten, hinzugetan. Die *Storia letteraria* ist in demselben Sinne eine philosophische Leistung, in dem die »Kultur der Renaissance« eine poetische ist.

Nicht daß diese Werke, indem sie, das eine nach der ästhetischen, das andere nach der philosophischen Instanz gravitierten, ihren ursprünglichen Charakter als historische Bücher verlieren könnten. Die Spuren, die sie in der historischen Darstellung und Forschung hinterlassen haben, sind nicht wieder auszulöschen. Daß diese Spuren aber so tief und so nachhaltig bleiben, das verdankt Burckhardt vor allem der künstlerischen und De Sanctis der philosophischen Wucht seines Geistes.

Denn auf diesen beiden Pfeilern, auf Kunst und Philosophie, ruht in gleichem Maße der Gewölbebau der Geschichte. Im Schlußstein des Gewölbebogens, in der dokumentarischen Instanz, finden von beiden Seiten her die Tragkräfte sich zusammen; wie seinerseits auch er, der Schlußstein, wieder nach beiden Seiten auseinanderlastet[1]). Mag der einzelne Historiker künstlerisch, der andere philosophisch veranlagt sein, so ändert das an der grundsätzlichen Einheit des Begriffes der Geschichte gerade so wenig wie die obige Scheidung der Historiker in kulturgeschichtliche und reingeschichtliche Richtungen. Wie immer nach Natur und Neigung die Geister auseinanderstreben, die innere Logik ihrer Wissenschaft führt sie sachte und zwanglos zur historischen Wahrheit zusammen.

1) Diese Doppelseitigkeit läßt selbst in der reinsten Technik der Geschichtswissenschaften, in der Herstellung von kritischen Texten, paläographischen Hilfsmitteln, Bibliographien usw. sich wiedererkennen. Auch sie beruhen auf künstlerischem Können und logischem, d. h. philosophischem Denken, die beide sich in der Kritik des vorhandenen Dokumentes zum Ideal der Richtigkeit zusammenfinden.

Zur Kritik des philosophischen Monismus[1]).

Von

Richard Kroner (Freiburg i. B.)

In unserer Zeit ist viel von Monismus die Rede. Die in sich zerrissene moderne Seele sehnt sich nach einer Einheit, in der sie den Kampf der Gegensätze zur Ruhe bringen kann, nach einem Zielpunkte des Denkens und des Handelns, der die Vielheit der Wissenschaften und die Vielheit der Lebensansichten unter einen einzigen Begriff zwingen soll. Da das Subjekt diese Einheit in sich nicht findet, sucht es sie außerhalb im Sein der Dinge. Diese Bestrebungen tragen, vom Standpunkte der wissenschaftlichen Philosophie aus gesehen, fast alle den Charakter des Dilettantismus; sie erneuern in anachronistischer Weise längst veraltete und überwundene Gedanken, wenn sie auch die neuesten und jüngsten Errungenschaften der Forschung sich dabei zunutze machen und so bei dem Unerfahrenen leicht den Eindruck erwecken, als ob sie bisher unerhörte Konsequenzen aus neuentdeckten Erfahrungen zögen. Hinter dem aber, was sich heute als Monismus breit macht und eine verschwommene, nur in der Bekämpfung der positiven Religionen sich zusammenschließende Einheit bildet, verbergen sich innere Antriebe des Denkens, die weit mehr Gewicht und Bedeutung haben als jene vergänglichen, der Zeit angehörigen Philosopheme. Mag man auf der Grundlage des durch Darwin populär gewordenen biologischen Entwicklungsgedankens oder auf der Lehre von der Erhaltung der Energie monistische Systeme aufbauen: die Kräfte, die hier zur Entfaltung drängen, entquellen tiefen und wesentlichen Bedürfnissen des Geistes, wenn sie sich auch heute in das Gewand moderner naturwissenschaftlicher Gedanken einhüllen und nicht den wahren Ausdruck ihres Wollens zu

1) Dieser Artikel gibt in etwas erweiterter Fassung den Inhalt eines Vortrags wieder, den ich am 2. März d. J. unter dem Titel »Analytische und synthetische Philosophie« vor der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. B. anläßlich meiner Habilitation gehalten habe.

finden wissen. Daher auch der Fanatismus, mit dem diese monistischen Gedankenbildungen gegen alle nicht-monistische Weltanschauung kämpfen; daher die Blindheit gegenüber den oft auf so sichtbar hinkenden und lahmen Gründen aufgebauten Deduktionen. Nicht der Kampf um diese oder jene Theorie ist es, der die Gemüter so erhitzt, sondern die Gewalt der ungewußten Motive, die nach Anerkennung verlangen und befriedigt sein wollen.

I. Die Motive.

Welche Motive aber sind es, die eine monistische Weltanschauung fordern? Sind es solche, die dem Denken, dem wissenschaftlichen Erkennen zugrunde liegen, also logische Motive? Sind es ethische oder ästhetische oder religiöse? — Nicht den Zeitgeist will ich analysieren, nicht nach den heute zum Ausdruck gelangenden, sondern nach den ewigen Motiven frage ich. Da aber stoße ich zunächst auf den außerhalb aller Begriffsbildung befindlichen und keinem Wertgebiete besonders angehörigen Schauplatz des Erlebens: auf das erlebende Ich, das danach streben muß, die erlebte Einheit aller seiner Erlebnisinhalte zur Einheit einer Welt umzudeuten, den begrifflich nicht fixierten Zusammenhang aller Eindrücke, Triebe, Gefühle und Gedanken des Innenlebens zu einem im Denken erfaßten philosophischen Zusammenhange umzugestalten. Alles in der Welt ist auf einen Generalnenner beziehbar, ist miteinander näher oder weiter verwandt, denn alles ist in irgend einem Sinne erlebbar. Das Körperliche nicht minder als das Seelische, das Abstrakte so gut wie das Konkrete, das Uebersinnliche wie das Sinnliche, das Mathematische wie das Geschichtliche, das Richtige wie das Irrtümliche, das Subjektive wie das Objektive. All diese gegensätzlichen Begriffe weisen hin auf bestimmte Erlebnisse, die dadurch eine Einheit ausmachen, daß ihnen allen der gemeinschaftliche Index der Erlebtheit zukommt, daß sie alle durch das gemeinschaftliche Band des Ichbewußtseins, in dem sie auftreten und verschwinden, zusammengehalten werden. Diese Verbundenheit und Ichzugehörigkeit aller Erlebnisse ist es, die uns unmittelbar dessen zu versichern scheint, daß sie alle in einen einzigen Zusammenhang hinein gehören, daß zwischen ihnen keine letzte Fremdheit besteht, sondern daß sie aus einem einzigen Stoffe gewebt sind, der die allgemeine Eigentümlichkeit besitzt, erlebbar zu sein. In dieser Einheit des erlebenden Ich wurzelt die unreflektierte Ueberzeugung davon, daß es nur eine Zeit und einen Raum, nur eine Welt und eine Wahrheit geben kann.

Nur eine Wahrheit: hierin macht sich zugleich ein neues, über das bloße Erleben hinausführendes monistisches Motiv geltend, das

logische. Wie immer Erleben und Denken zueinander sich verhalten mögen (dies auszumachen ist hier noch nicht der Ort), soviel darf als gewiß ausgesprochen werden, daß sich das Denken als Denken von anderen Weisen des Erlebens unterscheidet, und daß die bloß erlebte Ueberzeugung von der einen Wahrheit erst als Postulat des Denkens und Erkennens logische Bedeutung gewinnt. Nach zwei Richtungen erstreckt sich dies Postulat: gewissermaßen nach innen und nach außen; nach innen übt es Polizeigewalt und verhindert das Zusammenauftreten zweier sich widersprechender Urteile, nach außen wirkt es positiv und treibt das Denken an, alle seine Urteile an einander zu messen, auf einander zu beziehen, mit einander zu vereinbaren, aus einander und schließlich aus einem höchsten Prinzipe abzuleiten, kurz alle seine Urteile zum System zusammenzuschließen, damit die eine Wahrheit auch zur Darstellung gelange. Während das Postulat in seiner nach innen gerichteten prohibitiven Funktion Grundpfeiler alles Denkens und Erkennens überhaupt ist, enthüllt es sich in der nach außen gerichteten positiven Funktion vorzugsweise als Grundtrieb des philosophischen Denkens und Erkennens. Dieser Trieb ist indessen allem Denken so eingeboren, daß er auch die Einzelwissenschaften zu ihrem Nutzen und Schaden ergreift. Zu ihrem Nutzen, solange sie sich nicht zu Uebergriffen in ein ihrer besonderen Methode entzogenes Gebiet verleiten lassen, sondern nur in ihre eigenen Begriffe und Theorien eine möglichst große Einheit zu bringen suchen; zu ihrem Schaden, sobald sie, ohne ihre Methode zu verlassen, die Totalität der Welt wie ein in ihre Sphäre gehöriges Objekt anzufassen beginnen. Alle Versuche, die Mechanik oder die Chemie, die Biologie oder die Psychologie zum Instrument der Welterkenntnis zu erweitern, verdanken ihre Existenz dem logisch-monistischen Triebe des einzelwissenschaftlichen Erkennens. Die Idee eines Systems der Philosophie überhaupt entspringt diesem logischen Bedürfnisse. Wenn Spinoza beweist, daß es nicht zwei Substanzen geben könne, da sie sich nur durch ihre Attribute unterscheiden könnten, die Substanz aber notwendigerweise als Inbegriff aller nur denkbaren Attribute betrachtet werden müsse, so liegt diesem Beweise die Idee des Systems der Philosophie zugrunde, in dem alle irgend möglichen Bestimmungen der Vernunft ihren Platz haben, das daher selbst als Inbegriff aller dieser Bestimmungen, als das schlechthin Einzige und Alleinige, als das All-Einige zu denken sei. Daher war es ein genialer, allerdings erst durch die Kantische Selbstbesinnung der Vernunft möglich gewordener Griff, wenn Hegel die Idee des Systems der Philosophie selbst an die Stelle der Substanz Spinozas setzte und damit das logisch-monistische Bedürfnis durch seine einfache Anerkennung, durch

die Idee einer allumfassenden Einheit des Denkens zu befriedigen versuchte. Aber auch Kant selbst, der dem logisch-monistischen Triebe keine Erfüllung zu teil werden läßt, verleugnet seine Existenz und sein Recht doch nie und nirgends. Ueberall weist er auf eine uns freilich unzugängliche letzte Einheit der getrennten Vernunftkräfte oder Wertgebiete hin, er spricht von einer Sinnlichkeit und Verstand gemeinsamen Wurzel, von einem Grunde der Natur, der zugleich auch der Grund unserer Freiheit wäre, von einer »Erwartung es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als des praktischen) bringen und alles aus einem Prinzip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkentnisse völlige Zufriedenheit findet«.

Die Zufriedenheit, die Kant von einem dereinst zu errichtenden monistischen System erhofft, könnte man logische Zufriedenheit nennen; sie ist psychologisch nahe verwandt mit einer anderen, dem Gefühlstone nach wärmeren Zufriedenheit, mit der ästhetischen. Im Anschauen des Schönen geschieht dem monistischen Triebe des Geistes, wenn auch nur innerhalb der durch die ästhetischen Gesetze bestimmten Grenzen, ein volles Genüge. Aus der Aesthetik als philosophischer Sonderdisziplin entspringen daher keine Motive für eine monistische Metaphysik. Weder Kant noch auch Schiller, der die vereinheitlichende Funktion des Aesthetischen besonders stark betont, streben aus der Begriffsbestimmung des Schönen heraus zu einem Erfassen der Welt. Erst wenn das ästhetische Wohlgefallen aus jenen gesetzlichen Grenzen heraustritt, wenn es sich zum ästhetisch-mystischen Gefühle erweitert, das sich ins Verhältnis mit dem Inbegriff aller Erlebnisse überhaupt zu setzen sucht, kann aus ihm das ästhetisch-monistische Motiv erwachsen. Das ästhetisch-mystische Bewußtsein, das zu philosophieren beginnt, wird seine Forderungen über die Aesthetik hinaus an das Ganze, an das System der Philosophie richten. Die Einheit und Ganzheit des Kunstwerks wird in der begrifflich am intensivsten durchgeführten Form einer ästhetischen Weltanschauung vorbildlich für die Einheit und Ganzheit des philosophischen Systems; dessen Teile sinken zu unselbständigen Momenten herab, die ihre Wahrheit erst und allein durch die Anteilnahme an der einen Wahrheit gewinnen, sowie die Teile des Kunstwerks nur im Zusammenhange des ganzen Kunstwerks bedeutungsvoll werden. Gegensätze und sogar Widersprüche schmelzen in dem harmonisierenden Lichte der ästhetischen Einheitsform dahin, sie verlieren ihren Stachel, da über sie hinaus das Ganze geschaut wird, in dem sie einander sinnvoll ergänzen. Wahrheit und Schönheit werden der Idee nach eins, wie Schelling will. Die Wahrheit enthüllt sich als die mit

dem Verstande angeschaute Schönheit, wie der junge Hegel sich ausdrückt. Bruno, Shaftesbury, Schleiermacher sind von diesem Geiste beseelt. Mögen die Philosophien, die aus dem ästhetischen Weltgefühle hervorgehen, sich in den Aeußerungen einer edlen Begeisterung erschöpfen, oder mögen sie zu strenger begrifflicher Gestaltung sich ausreifen, immer werden sie den Schwerpunkt auf den Gedanken der Einheit in der Mannigfaltigkeit, auf den monistischen Gedanken legen. »Die Kunst, sagt Schelling, ist dem Philosophen deswegen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung wie in einer Flamme brennt, was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß«.

Die ästhetische Weltbetrachtung führt zur religiösen hinüber, sie ist mit ihr so nahe verwandt, daß es schwer ist, eine begrifflich strenge Grenze zwischen beiden zu ziehen. Wer die Welt als harmonisches Ganzes schaut, betet in diesem Ganzen zugleich die Gottheit an. So ruht Schleiermachers Religionsbegriff durchaus auf der ästhetischen Grundstimmung. Wenn er das Universum als Kunstwerk preist, glaubt er eben damit die göttliche Herrlichkeit zu preisen. Psychologisch betrachtet ist der Gefühlston der religiösen Zufriedenheit noch um einige Grade wärmer als der des ästhetischen Wohlgefallens und kann sich bis zu mystischem Genusse, bis zu übersinnlicher Seligkeit steigern. Auch von dieser Seite her ist zwischen dem ästhetisch-mystischen und dem religiösen Erleben keine feste Grenze, sondern das eine fließt in das andere hinüber. Wie man nun aber auch das religiöse Bewußtsein begrifflich erfassen mag, immer werden sich in ihm lebendige Kräfte regen, die zu einer monistischen Weltanschauung hindrängen. Das zeigt sich am besten, wenn man von demjenigen Wertgebiete aus zum religiösen Abschluß zu gelangen sucht, in welchem der Dualismus ursprünglich heimisch ist, nämlich vom Ethischen her. Die Kluft von Gut und Böse, von Sein und Sollen vermag der religiöse Mensch nicht als ein Letztes zu ertragen. Wie immer der Gläubige sich das Verhältnis von Gott und Einzelseele, Gott und Welt, Gott und Teufel vorstellen möge, die Ueberzeugung bleibt doch allem religiösen Glauben gemeinsam: daß Gott die Welt regiert, daß er daher, wenn auch vielleicht im Kampfe mit irgend einem ungöttlichen Prinzipe, am Ende der Tage alles zum Guten lenken werde. Wird dies religiöse Motiv in einer metaphysischen Konzeption wirksam, so muß es notwendig zum Monismus hindrängen. Soll die religiöse Ueberzeugung von Gottes Weltregierung philosophischen Ausdruck gewinnen, so muß eine ursprüngliche Verknüpfung von Gott und Einzelseele, Gott und Welt, Gott und Teufel gesucht werden; in dem Gedanken der Weltregierung liegt eine Ein-

heit jener Unterschiede beschlossen. So sehen wir, daß die spezifisch religiöse Metaphysik des Mittelalters auf ihrem Höhepunkte in Thomas bei allem Dualismus zwischen Form und Materie, den der Scholastiker von Aristoteles übernimmt, dennoch am Ende in einen Monismus ausmündet: nach Thomas ist Gott der Ursprung nicht nur der Formen, sondern auch der Materie, er kann die Welt nur regieren, weil er sie erschaffen hat, weil sie aus ihm als dem höchsten und einzig realen Wesen hervorgegangen ist. Und in ähnlichem Sinne ist die Mystik eines Eckehart monistisch. Auch in Hegels Philosophie spielt das religiös-monistische Motiv der göttlichen Weltregierung (neben dem logischen und dem ästhetischen) eine hervorragende Rolle. Hier tritt es bewußt gegen die auf der Spaltung von Sein und Sollen beruhende moralische Weltanschauung Kants und Fichtes auf. Das Gute, sagt Hegel, ist nicht so schwach nur zu sollen und nicht zu sein, es verwirklicht sich vielmehr ewig selbst. Soll eine solche Selbstverwirklichung möglich sein, dann darf das Fichtesche Nicht-Ich, das Material der Pflicht nicht länger dem Ich als ein Fremdes, ihm Entgegengesetztes gegenüberstehen, dann muß es vielmehr durch das Ich selbst hervorgebracht und gesetzt sein. Die Kluft zwischen Subjekt und Objekt muß verschwinden, und über beiden als ihre Einheit die absolute Idee gedacht werden.

Die zum philosophischen Monismus hintreibenden religiösen Motive sind deshalb besonders bedeutungsvoll, weil das religiöse Bewußtsein überhaupt dem philosophischen am nächsten verwandt ist. Ich habe gezeigt, daß auch das ästhetisch-monistische Motiv nicht aus dem ästhetischen Bewußtsein schlechthin, sondern aus dem ästhetisch-mystischen stammt, das von dem religiösen nur schwer zu scheiden ist. Das religiöse Erleben kann alles zeitlich-räumlich Beschränkte und Vereinzelte, das sich in Kult und Dogma verkörpert und veräußert, nur als Hinweis, Zeichen, Darstellung betrachten, durch die hindurch ein Unbedingtes, Ewiges leuchtet, dem die Andacht, die Anbetung, die Hingebung in Wahrheit gilt. Auch wo es gar nicht nach metaphysischem Begreifen hinstrebt, sucht es doch durch die Besonderung seiner Gegenstände hindurch in jene Sphäre einzudringen, die alle Metaphysik in ihrer Weise sich unterwerfen will. Das religiöse Bewußtsein bedarf nicht erst jener ins Mystische gehenden Erweiterung, die das ästhetische Bewußtsein in sich vollzieht, sobald es das Universum anzuschauen strebt; vielmehr ist es ihm eingeboren, am Einzelnen als solchem kein Genüge zu finden. Wo immer es auftritt, äußert es sich als Weltgefühl, das den Anspruch erhebt, wie es den ganzen Menschen durchdringt, so auch die Ganzheit und Allheit der gegenständlichen Welt zu durchfluten und zu

beherrschen. Ich sage nicht, daß nicht auch das ästhetische Gefühl im engeren Sinne, d. h. das in der Sphäre der Kunst festgehaltene durch den einzelnen und besonderen Gegenstand hindurch sich auf ein Allgemeines, Zeitloses beziehe; aber der Gegenstand, der solche Beziehung enthält, ist doch in ganz anderer Weise ästhetisch bedeutungsvoll, als das religiöse Zeichen religiös bedeutungsvoll ist. Das Kunstwerk, das seine ästhetische Mission erfüllt, ist dem Betrachter wertvoll durch sich selbst, nicht durch den Hinweis auf ein jenseits seiner Grenzen Liegendes; gerade die Gestaltung, Begrenzung, Vereinzelung, in die das zeitlos Allgemeine eingetreten ist, ist das Wesentliche, ist das spezifisch Aesthetische in ihm; die symbolische Funktion ist ein Hinzutretendes, Sekundäres. Das religiöse Symbol erhält im Gegenteil nur als Symbol religiösen Wert, sein Schwerpunkt liegt nicht in ihm als Vereinzeltem, sondern in dem, was es bezeichnet, worauf es hinweist. So schwierig es nun auch sein mag, die religiöse und die logische Allgemeinheit in die rechte philosophische Beziehung zueinander zu bringen, so wird sich doch nicht leugnen lassen, daß das Hinüberschweifen aus dem einen ins andere Gebiet sich assoziativ leicht vollziehen wird, wie es sich historisch ja auch wirklich vielfach vollzogen hat; besonders aber wird das ästhetisch-mystisch gestimmte Bewußtsein dazu neigen, aus dem bloßen Schauen und Erleben herauszutreten und sich in begriffliches Gewand zu hüllen. Form- und gestaltlos dem schweifenden Gefühle hingegeben wird es eher noch als die religiös-historisch gebundene Frömmigkeit der Versuchung erliegen, sich durch logische Leistungen eine objektive Sphäre, eine sachliche Heimat zu schaffen. Nicht im Kreise der Zeichen oder Thesen des Kults oder Dogmas festgehalten, strömt das mystische Gefühl, durch nichts gehemmt, unmittelbar in das Allgemeine und Ewige hinüber. Aber die Leere des Schwärmens und die Kraftlosigkeit des subjektiven Versicherns treibt es dem philosophischen Bilden und Begründen in die Arme. So dürften psychologisch angesehen die ästhetisch-religiösen Antriebe zur Gestaltung einer metaphysisch-monistischen Weltanschauung die größte Intensität in sich bergen.

Doch es ist an der Zeit, die bloße Aufzählung der monistischen Motive abzuschließen und der Frage nach ihrer Berechtigung nachzugehen, die Entscheidung darüber herbeizuführen, inwiefern die psychologisch wirksamen Motive auch stichhaltige Gründe für die Forderung und Durchführung des philosophischen Monismus sind.

II. Das Problem der Begründung.

Dabei scheidet zunächst das erlebende Ich völlig aus. Der Index der Erlebtheit vermag die Vielheit der erlebten Inhalte nicht

begrifflich zu vereinheitlichen. Er bezeichnet vielmehr gerade das an den Inhalten, was sich nur erleben, nicht aber denken läßt. Selbst in den Worten, mit denen Hegel einmal in den Jugendschriften das Erlebnisproblem berührt — das Leben, sagt er, sei ein heiliges Geheimnis — liegt noch zu viel des Begreifens. Ein heiliges Geheimnis ist das Leben nur, wenn es sich zum religiösen Leben aufgipfelt. Insofern aber ist es dem philosophischen Begreifen gerade noch zugänglich, wenn auch nicht hinsichtlich des Erlebnismomentes. Ein Rätsel dagegen im Sinne dessen, was gar nicht unter Begriffe zu bringen ist, was sich nicht einmal als ein philosophisches Problem formulieren läßt ist das, was wir einfach Erleben zu nennen pflegen. Daher ist es auch ein Mißverständnis, als ob etwa die Psychologie jenes erlebende Ich zu ihrem Gegenstande hätte. Da schlechthin alles erlebbar ist, so ist die Erlebbarkeit kein Merkmal, das dem Gegenstande einer besonderen Wissenschaft zukommen könnte. Die Erlebbarkeit ist ein gleichgültiger Hintergrund, der nichts vom anderen unterscheidet, von dem nichts frei ist. Das erlebende Ich darf somit nicht als psychisches Sein in Gegensatz gebracht werden zum physischen, es steht jenseits dieses Gegensatzes, den es vielmehr selbst in sich erlebt; die begriffliche Differenzierung der Erlebnisse ist es ja erst, die das Denken zu jener Trennung zweier Seinsarten zwingt. Das Psychische im Sinne des unter psychologischen Gesetzen stehenden und durch sie seinem Wesen nach bestimmten wirklichen Seins ist nicht identisch mit dem erlebten Inhalte, insofern er erlebter Inhalt ist, denn insofern steht er nicht in einem psychologisch gesetzmäßigen, sondern in einem nur erlebten Zusammenhange. In ihm wird das Körperliche als Körperliches, das Schöne als Schönes erlebt, nicht aber als Komplex psychischer Phänomene. Man hat versucht, den Erlebniszusammenhang zum Gegenstande einer besonderen, von der Psychologie unterschiedenen Wissenschaft zu machen. Solche Versuche, so interessant sie sind, müssen mißglücken, denn dem Erlebniszusammenhang ist es gerade eigentümlich nur erlebbar, nicht aber begreifbar zu sein. Man kann daher all die Ausdrücke: erlebendes Ich, Erlebnis, Erlebniszusammenhang philosophisch nur als Grenzbegriffe auffassen, die an der Grenze der Begreiflichkeit Wache stehen, um den Eingang zu verwehren. So haben auch die Epitheta, die man der Erlebnissphäre beilegt, nicht den Wert und Sinn streng umrissener Begriffe, sondern lediglich die Funktion auf das Nichtbegreifliche, nur Erlebbare hinzudeuten. Wenn man z. B. vom erlebenden Ich sagt, daß es ein individuelles sei, so darf man darunter nicht irgend einen fixierbaren Begriff der Andersheit verstehen, so wie man etwa von der Individualität des Wirklichen oder des Historischen

spricht. Dann legt man schon zuviel Begriffliches in das Erleben hinein. Insofern die Erlebenden der Wirklichkeit oder der Geschichte angehören, sind sie gewiß Individuen in jenem Sinne, aber insofern sind sie gerade nicht schlechthin Erlebende. Individualität des erlebenden Ich ist nur ein anderer Ausdruck für Irrationalität. Sind wir dieselben, oder sind wir individuell verschieden, wenn wir das logisch Geltende, wenn wir das Schöne oder das Göttliche erleben? Gehören wir in solchem Erleben der Zeit oder der Ewigkeit an? Ja gibt es nicht vielleicht Zustände des Erlebens, in denen wir unsere Ichheit völlig zu überwinden vermögen? Solche Fragen sind nicht wissenschaftlich beantwortbar, weil das Erleben nicht unter Begriffe zu bringen ist. Für denjenigen, der glaubt, das Bekannte sei das Begriffene oder auch nur das Begreifliche, ist die Einsicht schwer, daß gerade im Gegenteil das Allbekannte, das uns Nächste das völlig Unbegreifliche sei. Und doch steht es mit dem Erleben so. Alle Wissenschaften transponieren die Erlebnisse in ihre theoretische Sphäre. Auch die Philosophie macht hiervon keine Ausnahme. Daher bleibt das Erleben selbst außerhalb aller Wissenschaften, alles Theoretischen, und als dies Außerhalb hat die Philosophie es zu bestimmen. Der Widerspruch, der so entsteht, daß nämlich das Unbestimmbare doch in gewissem Sinne (als Grenzbegriff) bestimmt werde, ist unvermeidlich. In ihm zeigt sich gerade der Dorn der Unbegreiflichkeit. Die Einheit des Erlebens eignet sich somit nicht, einem philosophisch-monistischen System zugrunde gelegt zu werden. Die Vielheit der Erlebnisse wird in ihr nicht begrifflich geeint, sondern sie wird lediglich als Einheit erlebt, als erlebte Vielheit geeint. Erlebte Einheit und erlebte Vielheit sind so wenig strenge Begriffe wie das Erleben selbst. Der aus dem Erleben hervorgehende Antrieb zu monistischem Begreifen der Welt wird aus sich heraus keine philosophische Befriedigung schöpfen können. Das Erleben liefert keinen systematischen Einheitsbegriff.

Mit größerem Recht auf Beachtung tritt der logische Anspruch auf, alle Begriffe und Urteile zur Einheit eines Systems zusammenzuschließen. Freilich wird durch die Aufrichtung eines unversöhnlichen Gegensatzes zwischen Erleben und Denken die Idee eines monistischen Systems von vornherein erheblich erschüttert. Denn wie groß nun auch immer die vereinheitlichende Kraft des dem System zugrunde liegenden Urbegriffes eingeschätzt werden mag — durch das Zugeständnis, daß ein nicht näher definierbares Etwas — das Erleben — nicht in den Systemring einbezogen werden kann, wird eine Dualität anerkannt, die das System nicht aufzuheben vermag, die Dualität des Begreiflichen und des Nicht-Begreiflichen. Ge-

lingt es selbst dem System, alles Denkbare aus einem höchsten Prinzip abzuleiten, so bleibt doch als Unableitbares das Undenkbare zurück, das nur als Grenzbegriff noch dem Denken erreichbar ist. Der Grenzbegriff, so scheint es, wird den Monismus selbst begrenzen, er wird dem logisch-monistischen Motive Grenzen der Verwirklichung abstecken. Doch damit ist die Frage nach der Möglichkeit und Berechtigung eines monistischen Systems noch nicht beantwortet. Es könnte ja sein, daß mit jenem Vorbehalt dennoch innerhalb des Denkbereiches das Prinzip einer monistischen Ableitung geltend gemacht werden dürfte und müßte, während es andrerseits möglich bleibt, daß zwar die Forderung des Systems als unabweisbar anzuerkennen wäre, daß sich indessen der Durchführung dieser Forderung im Sinne der Ableitung des Systeminhalts aus einem einzigen Prinzipe oder Urbegriffe unüberwindliche Hindernisse in den Weg stellten. Um angesichts dieser Alternative zu einer Entscheidung zu gelangen, wird es noch tieferen Nachdenkens bedürfen. Gelingt es aber zu einem eindeutigen Resultate vorzudringen, so wird damit zugleich die Stichhaltigkeit der ästhetisch- und der religiös-monistischen Motive ergründet sein. Denn wie auch immer die aus ihnen entspringenden Einheitsbegriffe lauten würden, in jedem Falle müßten sie die Rolle von Urbegriffen eines Systemes spielen, ihnen dürfte nur eine logische, nicht aber etwa eine ästhetische oder religiöse Macht über den aus ihnen abgeleiteten Systeminhalt zustehen. Denn die Philosophie will denken, nicht aber nur anschauen, schwärmen und anbeten. Darin besteht ihr unausrottbarer Rationalismus, auf den sie schlechterdings nie verzichten darf. Für die Philosophie verwandeln sich die Motive des ästhetischen und religiösen Bewußtseins in theoretische Forderungen; die ästhetisch verklärte Gottheit und der dreieinige Gott des Christentums, sie werden vor dem Forum des Denkens allen Forderungen gerecht werden müssen, die der logisch-monistische Systemtrieb an sie stellt, wenn anders die aus dem ästhetisch-religiösen Gebiete quellenden Motive sich als Gründe Geltung verschaffen wollen.

Erinnert man sich nun aber der oben (S. 210) ausgesprochenen Bemerkung, daß die Heimat des Dualismus im ethischen Wertgebiete zu suchen sei, bedenkt man ferner, daß auch das hier entspringende, dem Monismus feindliche Motiv zu seiner philosophischen Durchsetzung ebenfalls nur das theoretische Gebiet sich unterwerfen, nur in ihm zur Herrschaft gelangen kann, so stellt sich der Streit monistischer und antimonistischer Tendenzen in der Philosophie letzthin als eine eifersüchtige Bewerbung einerseits des ästhetisch-religiösen, andererseits des ethischen Bewußtseins um die Gunst des Begriffs, des

Logos dar. Ihm muß sich daher vor allem die Untersuchung zuwenden; es muß erforscht werden, ob sich der Begriff kraft seines eigenen Wesens einem dieser Bewerber mehr zuneigt als dem anderen, oder ob er indifferent gegen beide ist.

Eine solche Untersuchung über die Möglichkeit eines monistischen Systems wirft aber die prinzipiellste aller philosophischen Fragen auf: die nach dem Sinne und den Grenzen des philosophischen Erkennens überhaupt, nach dem Verhältnis zu seinem Gegenstande. Diese Frage beantworten heißt das Grundproblem einer Logik oder Erkenntnistheorie der Philosophie selbst erörtern. Es kann keine Rede davon sein, daß dieser Artikel systematisch an die Lösung dieses Problems heranginge, das würde seinen Rahmen zersprengen. Nur einen Beitrag zur Lösung will ich geben, nur einer intensiven Beleuchtung das Problem unterwerfen. Und zwar will ich dabei von einem Gegensatze innerhalb des philosophischen Denkens ausgehen, der wie mir scheint, das Problem in seinem Kerne berührt und die mögliche Stellungnahme zu ihm in entscheidender Weise klärt: von dem Gegensatze analytischer und synthetischer Denkweise. Diese beiden gegensätzlichen philosophischen Methoden beantworten ohne Vorbehalt die Frage nach der Möglichkeit eines monistischen Systems, die eine, die analytische, mit einem runden Nein, die andere, die synthetische, mit einem runden Ja.

III. Analytische und synthetische Philosophie.

Zunächst mögen die gegensätzlichen Denkweisen, die ich im Sinne habe, einmal kurz charakterisiert sein. Sie unterscheiden sich vor allem und grundsätzlich in der Bewertung des philosophischen Erkennens selbst. Die analytische Philosophie ist sehr viel bescheidener als die synthetische, sie gesteht von vornherein eine Kluft zu zwischen dem, was das Denken seinem eigenen Ideal nach leisten sollte, und dem, was es wirklich zu leisten vermag. Sie sieht daher auch im philosophischen Denken irgendwie ein menschliches, d. h. ein beschränktes und endliches Tun. Ihr Pathos ruht auf der Vorstellung einer ins Unendliche fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechts; auch das philosophische Denken gehört dieser Entwicklung an, es arbeitet an einer nur im Unendlichen lösbaren Aufgabe, die ihm als Ziel, als Sollen vorschwebt. Es ist »unser« Denken, dem ein andersartiges, unbeschränktes und unendliches Denken gegenübersteht, das von den Mängeln des unsrigen frei ist. Der wesentlichste dieser Mängel ist der, daß unser Denken abstrakt ist, d. h. daß es den Gegenstand nicht in seiner konkreten Ganzheit zu erfassen und darzustellen vermag, sondern ihn in eine

Reihe begrifflicher Momente zerfällt, die ihm zwar irgendwie zukommen oder anhaften, die aber niemals wieder zu der konkreten Ganzheit zusammengedacht werden können, in der sie im Gegenstande vereinigt sind. Die Philosophie vermag nur analytisch, nicht synthetisch zu verfahren. Ihr Wesen ist das Trennen, das Zerspalten, das Absondern und Zerlegen. Das Ungeschiedene ist ein Unbegriffenes, aus dem Begriffenen ist die ursprüngliche Einheit entflohen. Daher ist das Denken dem Ursprünglichen gegenüber ein sekundärer, ein künstlicher Prozeß. Der Gegenstand ist das noch Ungedachte, das Denken nimmt an ihm eine Art anatomischer Operation vor. Es gleicht einer Hilfskonstruktion, die der endliche Geist an die Welt anlegt, um sie zu begreifen. Der Begriff wird zum Kunstgriff dieses Geistes, durch den er sich das ihm in seiner Ursprünglichkeit und Ganzheit Unzugängliche so zubereitet und mundgerecht macht, daß es nunmehr in seine Sprache eingeht, daß es ihm faßbar wird. »Wie der Scheidekünstler so findet auch der Philosoph nur durch Auflösung die Verbindung und nur durch die Marter der Kunst das Werk der freiwilligen Natur. Ist es ein Wunder, wenn sich das natürliche Gefühl in einem solchen Abbild nicht wiederfindet und die Wahrheit in dem Berichte des Analysten als ein Paradoxon erscheint?« (Schiller). Von der seichtesten, bloß psychologischen Theorie des Denkens bis zur Kantischen Philosophie läuft eine Linie von Auffassungen fort, für die sämtlich das Denken eine abstrahierende, eine analytische Tätigkeit ist. So zerlegt Kant das ganze theoretische Vermögen in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, und er nimmt dabei an, daß diese drei abstrakten Vermögensbegriffe eine gemeinsame Wurzel haben, die dem analytischen Erkennen jedoch unzugänglich bleiben muß. So zertrennt er die Eine Vernunft in ein theoretisches und ein praktisches Vermögen; sie selbst, die ungeschiedene, bleibt unbegriffen. Die Beispiele ließen sich noch häufen, doch mögen die genannten genügen[1]).

Mit höheren Ansprüchen tritt die synthetische Philosophie auf. Ihr vornehmster Grundsatz lautet: das Erkennen ist unbeschränkt, es leistet, was es leisten soll, eine Kluft zwischen wirklichem und idealem Erkennen besteht nicht. Wollten wir behaupten, unser Denken sei nur ein endliches Tun, so würden wir vergessen, daß diese Behauptung sich damit selbst außerhalb unseres Denkens stellte, daß

1) Kant selbst bedient sich der Ausdrücke analytisch und synthetisch in dem hier gemeinten Sinne, wenn er z. B. von seiner in der Religionsphilosophie geübten Methode sagt, sie sei eine »analytische Methode, eine gegebene Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu finden, nicht synthetisch eine solche durch bloße Vernunft zu machen«. (Reicke III, 59.) Der Kenner weiß, daß sämtliche Schriften Kants auf dem Gebrauch dieser analytischen Methode beruhen.

sie den Anspruch erhöbe, über die Endlichkeit hinaus zu sein — wie sonst dürfte sie sich vermessen, über unser Denken zu urteilen, unser Denken gleichsam aus der Vogelperspektive als ein beschränktes, begrenztes Denken anzusehen? Eben durch die Behauptung der Beschränktheit unseres Denkens wird zugestanden, daß nur ein Teil, eine Weise unseres Denkens beschränkt sei, ein anderer Teil, eine andere Weise aber über die Beschränkung sich erhebe und sie dadurch als Beschränkung erkenne. Aus dem Denken heraustreten zu wollen dadurch, daß man ein Jenseits des Denkens denkt, ist widersinnig und vergeblich. Das Denken öffnet nirgends seine Kreise. Es ist nicht etwa eine Tätigkeit gleich andern Tätigkeiten und neben ihnen, so daß es sich dem Wollen oder Fühlen koordinieren ließe. Aber es ist auch nicht eine von seinem Gegenstande abtrennbare Tätigkeit, es nimmt an ihm nicht eine äußerliche Operation vor, es ist kein Abstrahieren oder Analysieren, oder es ist wenigstens dies nicht allein und im letzten Grunde. Jede Ansicht, die das Erkennen seinem Gegenstande gegenüberstellt, vergißt, sich darauf zu besinnen, daß dies Gegenüberstellen selbst ein Denken ist, durch das der scheinbar, und wie man behauptet, noch nicht erkannte Gegenstand doch schon in seinem Verhältnis zum Erkennen gedacht, somit erkannt wird. Man kann im Denken nie vom Nicht-Gedachten ausgehen, oder zu ihm hinkommen, man kann denkend das Denken in keinen Gegensatz zu einem Nicht-Gedachten bringen. Daher ist alles ein Gedachtes, durch das Denken bestimmt, durch das Denken zur Existenz gebracht. Ja noch mehr: alles ist Denken. Da sich das Erkennen von seinem Gegenstande nicht abtrennen läßt, da dem Erkennen sich nichts gegenüberstellen läßt, es sei denn das Erkannte, das Erkannte aber nur durch das Erkennen zur Existenz gebracht werden kann, so verschwindet letzthin der absolute Gegensatz zwischen dem Erkennen und dem Erkannten, sie sind desselben Wesens, sie sind nur in der Abstraktion von einander trennbar, in der ursprünglichen Synthesis aber eins. Indem wir erkennen, glauben wir eine dem Gegenstande fremde, nur auf uns beschränkte Tätigkeit zu vollziehen: wenn wir aber bedenken, daß auch wir selbst uns gegenständlich werden können, daß wir als Erkennende zur erkannten Welt gehören, daß unser Erkennen sich somit selbst erkennt, werden wir der Identität des Erkennens und seines Gegenstandes inne: die synthetische Philosophie füllt die Kluft aus, die zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Endlichem und Unendlichem gähnt. Das synthetische Erkennen steht jenseits dieser Gegensätze, weil es sie selbst erst ins Dasein ruft, weil es sie in sich selbst birgt und sich in ihnen erkennt. Von dem dogmatischen Ra-

tionalismus, der Sein und Denken identisch setzt, ohne auf ihre Unterschiedenheit überhaupt zu reflektieren bis zum absoluten Idealismus Hegels, der die Unterschiedenheit sehr wohl sieht, sie aber im letzten Grunde dennoch verneint und aufhebt, läuft auch hier eine Linie fort.

Um den Gegensatz der Methoden und Prinzipien, wie er in analytischer und synthetischer Philosophie zum Ausdruck gelangt, noch näher kennen zu lernen, wird es gut sein, sie in ihrer Stellung einem einzelnen Problem gegenüber zu beobachten. Und zwar will ich das Zentralproblem der Erkenntnistheorie dazu auswählen, das des Verhältnisses von Inhalt und Form im Wirklichkeitserkennen. Die Art, wie dieses Verhältnis bestimmt wird, ist charakteristisch für die Schätzung dessen, was philosophisches Denken zu leisten vermag, und wird daher einen genaueren Einblick in die Logik dieses Denkens gestatten.

Da die analytische Philosophie das Wesen ihres eigenen Begreifens im Abstrahieren erblickt, so ist zunächst einleuchtend, daß sie eine scharfe Trennung zwischen philosophischem und Seinserkennen machen wird. Sie abstrahiert von allem Inhaltlichen der Seinserkenntnisse, um deren allgemeine Formen herauszuschälen. Die Form ist für die analytische Philosophie also ein durchaus unselbständiges Moment, das ohne den konkreten Inhalt, an dem es haftet, leer und funktionslos ist. Die Form ist ein künstlich vom Seinsgegenstand losgelöstes Gebilde, das keine Macht hat über die Besonderheiten des Inhalts, der ihr vielmehr als ein zufälliges, aus ihr nicht ableitbares Moment gegenübersteht. Der Inhalt wird zwar durch die Form gestaltet und begriffen, aber eben nur so weit ein Begreifen auf Grund von Abstraktionen möglich ist, d. h. er wird unter einem bestimmten, durch ihn, den Inhalt, vorgeschriebenen Aspekte gesehen, er wird, wie man sich ausgedrückt hat, lediglich etikettiert[1]), mit einem Merkzeichen versehen, an ihm wird ein gewisses Moment, eben das Moment der Form abgelesen und unterstrichen, nicht aber wird er begriffen in jenem Sinne, der uns logisch als idealer vorschwebt: er wird nicht durchdrungen und durchleuchtet, oder wie man auch wohl gesagt hat: er wird nicht im Denken erzeugt. Er wäre erzeugbar nur, wenn die Form kein künstlich von ihm abgetrenntes Moment, sondern der Grund wäre, aus dem der Inhalt nach einem logischen, im Grunde enthaltenen Gesetze emporwüchse. Wäre der Inhalt das Erzeugnis oder Gewächs der Form, dann müßte die Trennung zwischen philosophischem und Seinserkennen letzthin wegfallen, dann hätte das philosophische Erkennen die Fähigkeit und folglich die Pflicht, die Seinserkenntnisse in tieferem, d. h. im absoluten Sinne ohne Zuhilfe-

1) Vgl. Lask, Logik der Philosophie. (J. C. B. Mohr, 1911.)

nahme empirischen Wissensstoffes aus dem Allgemeinen, der reinen Form heraus zu begründen, dann wäre es synthetisches Erkennen. Die analytisch gewonnene und gedachte Form dagegen ist ein erkenntnistheoretisches Kunstprodukt gerade deshalb, weil jene Begründung unmöglich ist, weil der Inhalt der Form als ein Fremdes, Unableitbares gegenübersteht. Wäre das philosophische Begreifen mehr als ein bloßes Ablösen eines Allgemeinen, der Form, vom Seienden, wäre es ein Durchdringen des Seienden, dann müßte jene Fremdheit und Unableitbarkeit des Inhalts überwunden werden können. In der Form selbst müßte der Grund der Trennung liegen, sie wäre als die ursprüngliche Einheit ihrer selbst und des Inhalts mit dem Seienden, insofern in ihm diese ursprüngliche synthetische Einheit gedacht wird, identisch. Aber solche Folgerungen sind für den Analytiker nichts als Torheiten. Der Gedanke einer ursprünglichen Einheit ist ihm eine logische Absurdität. Denn von Einheit darf er nur reden, wenn ein Mannigfaltiges, ein Inhalt da ist, dem die Einheit als Form beigelegt werden kann. Eine ursprüngliche Einheit wäre eine Einheit vor und jenseits aller Trennung, sie wäre folglich niemals als Einheit von Form und Inhalt zu begreifen, denn Form und Inhalt sind schon Produkte der Trennung. Ebensowenig läßt sich von einem Grunde der Trennung sprechen, denn der Grund unterscheidet sich von dem, was er begründen soll, er setzt somit schon den Unterschied, die Trennung voraus. Und gar die Form zu diesem Grunde zu machen ist vollends sinnlos, denn mit der Form ist der Inhalt als Korrelatstück bereits gegeben.

Vom Standpunkt des Analytikers kann die Synthesis somit niemals das Ursprüngliche, sie kann als philosophischer Akt immer erst das Spätere sein. Ihm ist die Trennung der Urakt des Erkennens. Die Synthesis entsteht erst durch das Zusammenkommen der getrennten Momente als deren Produkt, als ein drittes und neues Moment, das die Gespaltenheit nicht auslöscht, sondern voraussetzt. Die Einheit dieses dritten Momentes, des geformten Inhalts, des Seienden ist nicht ursprüngliche Einheit von Form und Inhalt, sondern sie ist die in der Form gedachte und auf den Inhalt bezogene Einheit. Ersetze ich den Gegensatz von Inhalt und Form durch den von Nicht-Einheit und Einheit, so gebe ich der antimonistischen Tendenz aller analytischen Philosophie die abstrakteste und somit präziseste Formulierung. Einheit hat danach nur Sinn, wenn ihr eine Nicht-Einheit gegenübersteht, die vereinheitlicht werden soll. Folglich kann es ein monistisches System der Philosophie nicht geben, denn seine Voraussetzung wäre stets die Zweiheit von Einheit und Nicht-Einheit, und damit höbe es sich selber auf.

Um diesen Konsequenzen zu entgehen, greift die synthe-

tische Philosophie die Voraussetzung der analytischen an, deren Auffassung vom Begriff als einem bloßen Etikett, als einer abstrakten Hülle. Sie sieht sein Wesen vielmehr letzthin in der konkreten Synthesis, die den Anfang und das Ende alles philosophischen Erkennens bildet. Wir können, sagt sie, aus dem Bereiche des Begriffes nirgends heraus, daher läßt sich auch der Unterschied zwischen Begriff und Seiendem, zwischen Form und Inhalt nur aufrecht erhalten, solange wir beide als Momente verstehen, die in dem Universalbegriff, der konkreten Synthesis aller Momente enthalten sind. Auch der Inhalt ist nur ein Moment des Systems. Wäre er das Begrifflose schlechthin, wie dürfte ihm der Analytiker solche Epitheta beilegen wie Besonderheit, Mannigfaltigkeit oder gar Anschaulichkeit, die von ihm im Gegensatze zur Form gelten sollen als seine wesentlichen Eigenschaften. Aber selbst wenn ich diese Epitheta von ihm abgelöst denke — ist das, was übrig bleibt, das absolut Formlose, nicht erst recht ein bloßes Geschöpf des Denkens, ein künstliches Reflexionsprodukt, das nirgends existiert als im Denken, das daher keinesfalls jenseits des Denkens liegen kann?

Nichts kann verkehrter sein, als zu glauben, der seiende Inhalt und die Form Sein stünden einander fremd gegenüber, der Inhalt gliche gewissermaßen einer chaotischen Finsternis, in die das Licht des Denkens wie zufällig hineinfalle, um darin Bestimmtheiten, Formen zu entdecken, die jedoch, selbst Abkömmlinge und Einwohner der Finsternis, wie sie sind, diese niemals gänzlich aufzuklären und aufzuhellen vermöchten. Der Inhalt ist nicht ein solches dunkles Chaos, sondern er ist uns bekannt als die logische Determination des Begriffs. Alle Bestimmtheit und Besonderheit am Seienden ist nichts anderes als eine Bestimmtheit und Besonderheit des Seins, der Form. Quantität, Qualität usw. sind nicht dem Seienden zufällig zugeordnet neben dem Sein, sie sind nicht vom Seienden abstrahiert, sondern das Sein selbst ist es, das sie als seine Bestimmungen aus sich heraussetzt, sie sind notwendig mit dem Sein gesetzt. Diese Notwendigkeit kann das bloß analytische Denken niemals begreifen. Das Seiende ist nichts anderes als das absolut spezifizierte Sein, das Konkrete nichts anderes als das erschöpfend bestimmte Abstrakte, nichts anderes als die konkrete Synthesis, die seiende Idee, oder wie man sich ausdrücken will. Der Analytiker verstrickt sich in den Widerspruch, das Begriff- und Formlose zur Substanz zu machen, von der die Formen als Prädikate (Kategorien) gelten. Wie kann er aber dem Inhalt alle Bestimmtheiten beilegen wollen und zugleich von ihm die völlige Bestimmungslosigkeit aussagen? Auch er vermag so in Wahrheit der ursprünglichen Synthesis nicht zu entgehen, nur daß er auf diese Funktion

nicht reflektiert und daher zu der Absurdität gelangt, den Inhalt zum formlosen Grunde der Formen zu machen. Befreien wir uns von dem Vorurteil, das nur die einzelne räumlich-zeitliche Ursache als konkreten Grund, nur die einzelne räumlich-zeitliche Substanz als konkrete Substanz gelten lassen will, so finden wir den Weg zur ursprünglichen Identität und Synthesis des Konkreten und des Abstrakten, den Weg zum universellen Grunde und zur universellen Substanz, den Weg zur seienden Idee, zur Einheit, zur Spitze des Systems und zum System selbst. Dann verwechseln wir nicht länger den bestimmungslosen Inhalt mit der absoluten Totalität aller Bestimmtheiten, das Zufällige mit dem Notwendigen, das Wesenlose mit dem Wesen, das Nichts mit dem All.

IV. Die Entscheidung.

Bis hierher habe ich die mit einander streitenden Parteien allein zu Worte kommen lassen, ohne in ihr Gespräch einzugreifen. Jetzt bleibt mir die Aufgabe, den Streit zu schlichten. Ehe ich aber die weitere Untersuchung beginne, will ich sogleich vorausschicken, daß die Entscheidung zugunsten des Analytikers ausfallen wird. Er hat ohne Zweifel die besseren Gründe auf seiner Seite. Nur soll er bei dem Synthetiker in die Lehre gehen, um sich vor dogmatischer Verhärtung zu bewahren, vor allem aber, um das Paradoxe, das nach Schillers Wort der analytisch gefundenen Wahrheit notwendig anhängt, in seiner ganzen Paradoxie ungeschwächt zum Ausdruck zu bringen. Nur dann wird er den Denkmotiven der synthetischen Philosophie gerecht werden können und vor ihren Angriffen sich zu schützen wissen.

Ich will an dem gewählten Beispiel, an dem Problem des Verhältnisses von Form und Inhalt im Seinserkennen meine Ansicht klar zu machen suchen. Die analytische Philosophie geht aus von dem Gegensatze des Seienden und des Erkennens. Was heißt das Seiende erkennen, und wie ist Seinserkennen möglich? so lautet die Grundfrage der Erkenntnistheorie, dieser analytischen Grunddisziplin. Und ihre Antwort ist: das Seiende erkennen heißt, das Besondere und Mannigfaltige, den Inhalt, in der Einheit des theoretischen Verstandes zusammenfassen, ihn den vereinheitlichenden Verstandesformen unterwerfen; möglich aber ist dieser Prozeß des Seinserkennens deshalb, weil das zu erkennende Seiende selbst in Inhalt und Form zerlegbar ist, weil es zum Gegenstande des Seinserkennens nur gemacht werden kann, insofern der theoretische Verstand schon an ihm Teil hat, insofern seine Gegenständlichkeit, seine Seinshaftigkeit verstandesartig, durch den Verstand selbst in ihm vorgedacht ist, vom Seins-

erkennen daher als im voraus (a priori) gesetzt, als Voraussetzung hingenommen werden darf. Nur durch die Zerspaltung des vom Seinserkennen als ein alogisches, ungespaltenes Ganzes aufgefaßten seienden Gegenstandes gelingt es, das Problem der Erkenntnistheorie zu lösen. Im Begriffe des Inhalts bleibt sozusagen das Recht der naiven Auffassung gewahrt: in ihn hinein flüchtet sich das vom Seinserkennen gemeinte Alogische im Objekt, das nur durch Erfahrung ergriffen werden kann, das dem Erkennen als ein Selbständiges, Ansichartiges, Fremdes gegenübersteht und ihm »gegeben« werden muß, weil das Erkennen es aus sich heraus nicht zu erzeugen weiß.

Läßt sich nun diese Vorstellung zweier gegeneinander fremder Bestandteile im seienden Gegenstande aufrecht erhalten? Kann die Meinung bestehen bleiben, daß die Form als das die Erkenntnis ermöglichende Moment lediglich durch die erkenntnistheoretische Analyse zustande komme, durch einen Abstraktionsprozeß mithin, der an dem seienden Gegenstande eine künstliche Operation vornimmt, die ihm äußerlich ist und ihn daher nicht so zerlegt, wie er »an sich« zerlegt ist? Wovon soll denn die Form abstrahiert werden? Welches ist denn der Gegenstand »an sich«, den das Denken zu analysieren hat? Das Seiende, sofern es durch das Sein begriffen wird, doch wohl nicht, da das als seiend Begriffene offenbar nicht mehr gleichbedeutend sein kann mit jenem der Analyse vorausgehenden Konkreten. Denn das Denken hätte nur dann ein Recht das unzerlegt Konkrete, das Unanalysierte, Unverkünstelte als ein Seiendes, d. h. durch die Form Sein zu begreifen, wenn es sich selbst nicht für ein abstrahierendes, analysierendes Denken, sondern vielmehr für ein konkretes, synthetisches hielte. Nur wenn die Logik der Philosophie annehmen dürfte, daß die Form dem Konkreten nicht bloß als eine Art »Etikett« aufgedrückt würde, sondern ihm als gestaltende Form innewohnte, nur dann dürfte sie das Konkrete schlechthin als das Seiende begreifen, d. h. als Etwas, das an sich und nicht nur für uns seiend wäre. Nur wenn das Ungetrennte, in dem die Momente durch Analyse getrennt werden, nur wenn das Ungeschiedene, in dem sie als Form und Inhalt geschieden werden, durch und durch seiend, durch und durch von der Form durchdrungen, durch sie allein — nicht bloß bestimmt, sondern auch logisch hervorgebracht wäre, dürfte es durch die Form, durch das Sein begriffen werden. Ohne zu prüfen, ob diese Art des Begreifens überhaupt möglich sei, sieht doch jeder ein, daß sie hier nicht statthaft ist. Denn sie zerstört die Voraussetzung der ganzen Ueberlegung, die ja gerade das Denken als analytisches erklären will. Also kann das Seiende nicht der Gegenstand »an sich« sein, den das Denken zu analysieren hat.

Aber führt nicht die analytische Philosophie gerade den Begriff des Inhalts ein, um das Problem der ursprünglichen Synthesis, das sich hier ankündigt, aus der Welt zu schaffen? Forschen wir daher, ob dieser Begriff leistet, was man ihm aufbürdet. Das Seiende, sofern es nicht das Seinshafte, das als seiend Begriffene, sondern sofern es, abgesehen von diesem Begreifen, als seinsloser Inhalt der Form gegenübersteht, soll das dem Denken Fremde, durch das Denken nicht Berührte repräsentieren. In dem durch die Form Sein nur »Besiegelten« wird ein Kern enthalten gedacht, der, durch keine Form mehr erfaßbar, dennoch Grund aller Formen wäre oder (wie Lask in seiner »Logik der Philosophie« sagt) allen Formen ihre Bedeutung bestimmte, so wie das Konkrete eben als Abstraktionsfundament das Abstrakte potentiell in sich enthält und ihm seine Bedeutung bestimmt. Dies Etwas, das sich in dem Seienden, Geformten gleichsam hinter dem Sein, hinter der Form verbirgt, dies Konkrete, das potentiell das abstrakte Sein, die abstrakte Form in sich trägt, wird so zur erkenntnistheoretischen Operationsbasis, zum erkenntnistheoretischen Abstraktionsfundament, zur ursprünglichen Synthesis gemacht.

Aber ist nicht vielmehr dieser durch das Sein hindurchschimmernde, undurchsichtige, feste Kern, dies seinslos Seiende selbst ein Abstraktionsprodukt? Die erkenntnistheoretische Analyse unterschied ja doch im Seienden das Moment der Form und das Moment des Inhalts. Abstrahiere ich von dem einen, so bleibt das andere zurück. Danach wäre der Inhalt nichts als der Begriff des Formlosen, des »Formnackten«, keineswegs aber dürfte von ihm gesagt werden, er enthielte die Formen oder er bestimmte, er differenzierte ihre Bedeutungen, keineswegs also wäre er fähig, das Problem der ursprünglichen Synthesis zu lösen oder nur zu vernichten. Weder das seinshaft Seiende noch das seinslos Seiende, weder das Geformte noch das Ungeformte kann mithin der Form als das Unverkünstelte, Unanalysierte entgegengestellt werden, an dem gemessen die Form nur ein Kunstgriff »unseres« Geistes, nur eine Schöpfung »unseres« Denkens wäre.

Wir befinden uns hier in einer wunderlichen Lage. Es ist klar, daß die ursprüngliche Synthesis nicht Gegenstand des Denkens werden kann, wenn das Denken kein synthetisches, sondern ein analytisches Denken ist. Kann aber diese Synthesis nicht Gegenstand des Denkens werden — mit welchem Rechte darf dann die Logik der Philosophie die analytischen Begriffe als analytische in Gegensatz bringen zu dem analysierten Gegenstande, der offenbar das Epitheton des ursprünglich synthetischen verdient? Mit welchem Rechte darf sie die Trennung von Form und Inhalt als eine künstliche, den synthetischen Ge-

genstand an sich nicht treffende Trennung behaupten? Mit welchem Rechte darf sie sich an dem ursprünglich synthetischen Gegenstande messen? Die analytische Philosophie glaubt, sie bezeuge den analytischen Charakter ihrer Begriffe hinlänglich dadurch, daß sie der Form den formfremden Inhalt beigesellt, den sie im Gegensatz zur Form, diesem analytischen Kunstprodukt, als das durch das Denken noch nicht Vergewaltigte oder Verdünnte, als das Ursprüngliche, das Volle bestimmt. Deshalb auch sieht sie im Inhalt die Ursprungsstätte der Formen. Sie vergißt aber dabei, daß die Trennung von Inhalt und Form ihre eigene Tat ist, daß der formlose Inhalt so gut wie die inhaltslose Form Gebilde ihrer Analyse sind, daß daher auch der Inhalt selbst lediglich ein dünnes Kunstprodukt ist, und insofern in keinen Gegensatz zur Form gebracht werden darf. Sie widerspricht sich selbst, wenn sie den Inhalt, das Geschöpf ihrer Abstraktion, zur Ursprungsstätte der Formen macht, d. h. zur ursprünglichen Synthesis von Inhalt und Form. In dieser Beziehung sind die Angriffe der synthetischen Philosophie, wie sie oben geschildert wurden, durchaus zutreffend. Wenn der von der Form entblößte, formfremde Inhalt etwas Ueberanalytisches wäre, dann müßte auch die Form als ein Ueberanalytisches angesehen werden, denn sie ist im Gegensatze zum Inhalt gebildet worden — das aber kann gerade die analytische Philosophie nicht wollen.

So kommt die im Inhaltsbegriff verborgene Paradoxie ans Licht. Die analytische Philosophie will in ihm gleichsam alle Forderungen der synthetischen befriedigen, sie will in ihm das Konkrete, das dem analytischen Denken Fremde, das Ursprüngliche, Unberührte, An-sich-artige festlegen, um dagegen die Form als das Abstrakte, Künstliche, Geschaffene abzugrenzen. Diese Abgrenzung aber kann der analytischen Philosophie nie gelingen. Die Paradoxie ihrer Wahrheit tritt in dem Widerspruche des Inhaltsbegriffs in die Erscheinung. Diese Paradoxie darf nicht verschwiegen, sondern sie muß ins Bewußtsein gehoben werden. Das Problem der ursprünglichen Synthesis läßt sich durch den Inhaltsbegriff nicht analytisch lösen.

Man könnte vielleicht, um die analytische Logik zu retten, hiergegen noch einwenden, der obige Gedankengang hätte den Inhalts**begriff** mit dem Inhalt selbst verwechselt, der erstere sei zwar allerdings ein Produkt des analytischen Denkens, nur der letztere sei das der Form, dem Denken Entgegengesetzte; oder wie man sich auch ausgedrückt hat, nicht der Inhalt, sondern der Inhalt des Inhalts (Rickert) werde durch die analytische Logik als das Formfremde bestimmt. Doch hierdurch wird die Paradoxie nur eine Stufe tiefer heruntergeschoben. Um den Unterschied zwischen dem **Begriff** und dem,

was er begreifen soll, dem zu Begreifenden festzustellen, führt die analytische Logik den Gegensatz von Form und Inhalt ein. Gegen ihn richtet sich der Angriff. Daher ist er nicht abgewehrt, wenn jetzt von neuem der Inhalt als Form von dem Inhalt als Inhalt, dem Inhalt des Inhalts geschieden wird. Vielmehr taucht gegen diese Scheidung derselbe Einwand erneut auf. Darin eben besteht ja die Paradoxie, von der die Rede ist, daß der Inhaltsbegriff mehr sein will als Begriff, daß die Erkenntnistheorie, wenn sie vom Inhalt spricht, nicht nur vom Begriff des Bedeutungsfremden, sondern vom Bedeutungsfremden selbst zu sprechen meint. Das Ungetrennte läßt sich analytisch nicht widerspruchslos fassen. Und doch muß die analytische Erkenntnistheorie, wenn sie das Wesen des Seinserkennens, sein Verhältnis zu dem zu erkennenden Gegenstande als Verhältnis des trennenden Denkens zum Ungetrennten begreifen will, das Ungetrennte zu ihrem eigenen Gegenstande machen. Sie hilft sich, indem sie es in zwei Teile zertrennt, Inhalt und Form. Aber es zeigt sich, daß damit die Macht des Ueberanalytischen nicht gebrochen ist; es rächt sich für die Vergewaltigung durch den Widerspruch, den es erzeugt.

Ich will nun das Ergebnis, das ich bei der Untersuchung des besonderen Problems des Seinserkennens gefunden habe, auf die analytische Philosophie überhaupt erweitern.

Die Paradoxie des Inhaltsbegriffs ist unvermeidlich; das der Form, dem Denken, der Abstraktheit Gegenüberstehende läßt sich analytisch nicht widerspruchslos begreifen. Was folgt aus dieser Einsicht? Die ihre eigene Paradoxie erkennende, in der Logik ihrer selbst zum Selbstbewußtsein erhobene analytische Philosophie darf nicht einfach in schlichter Weise das Analysieren fortsetzen und den Widerspruch übersehen. Sie darf daher nicht analytische und synthetische Philosophie als schlechthin einander entgegengesetzte Glieder einer Korrelation wie Form und Inhalt auffassen. Diese Entgegensetzung würde sie vielmehr ebenfalls zum Widerspruch führen. Die analytisch gedachte synthetische Philosophie ist nicht synthetische Philosophie, so wenig der analytisch gedachte denkfremde Inhalt ein denkfremder Inhalt ist. Die Logik der Philosophie darf nicht das Problem der ursprünglichen Synthesis ignorieren, es als das Mysterium des Ursprungs alles Denkens betrachten, um sich damit das Recht zu verschaffen, es außerhalb des Denkens, gleichsam hinter seinem Rücken liegen zu lassen, in der Hoffnung, vor sich Licht zu verbreiten; die Philosophie gewinnt ihre Sicherheit und ihre Würde niemals dadurch, daß sie sich in selbstgewähltem Verzicht einen eingeschränkten Kreis zu ihrem Eigentum macht. Vielmehr ist das Wesen der Schranke ihr vorzüglichstes Problem.

Die zum Selbstbewußtsein erwachte analytische Philosophie hört auf, schlicht analytisch zu sein. Indem sie einsieht, daß der Gegensatz von Inhalt und Form, von analytisch und synthetisch — analytisch gedacht — widerspruchsvoll ist, erkennt sie, daß es für sie notwendig ist, sich selbst als überanalytisch zu denken. Sie ist es ja, die den Widerspruch als Widerspruch erfaßt, die somit durch sich selbst über sich selbst hinausdrängt. Nur wenn sie anerkennt, daß sie das Problem der ursprünglichen Synthesis nicht aus ihrem Kreise zu bannen vermag, daß es sich vielmehr allen Anstrengungen zum Trotz immer wieder in ihrer Mitte erhebt; nur wenn sie anerkennt, daß sich jenes Problem nicht als ein ihr von außen her gegebenes begreifen läßt, sondern daß es ein aus ihrem eigenen Innern heraus geborenes Problem, daß es das Problem ihres eigenen Denkens ist — nur dann wird sie zur Ruhe in sich selber kommen können. Dadurch aber wird sie nicht etwa zur synthetischen Philosophie. Diese will die Paradoxie des Denkens beseitigen, indem sie letzthin behauptet, daß im Widerspruche die Wahrheit liegt. Sie glaubt der Qual des Widerspruchs sich entledigen zu können, indem sie einfach dekretiert: der Widerspruch soll aufhören der Tod aller Philosophie zu sein, von jetzt an sei er vielmehr ihr Prinzip und ihr Leben. So vermeint sie, das Problem der ursprünglichen Synthesis gelöst zu haben, wenn sie die Identität des Nicht-Identischen, des Gegensätzlichen behauptet. Diese Lehre war genial im Munde ihres Schöpfers. Sie war zugleich, wie alles Geniale, naiv. Im Munde der Nachbeter ist die Genialität entflohen und die bloße Naivität zurückgeblieben.

Nicht also den Sprung zur synthetischen Philosophie gilt es zu unternehmen. Er wäre der Todessprung der Philosophie überhaupt. Die analytische Philosophie ist sentimentalisch genug, zu wissen, daß die synthetische das ewig verlorene Paradies des Denkens vergebens zurückzuerobern versucht. Nur zum Selbstbewußtsein und zur Selbstbestimmung ihrer Grenzen muß die analytische Philosophie erweckt werden. Nicht außerhalb des Denkens oder vor ihm darf sie ein Unbestimmtes, Fremdes behaupten. Sie muß einsehen, daß es vielmehr in ihm selbst liegt, in dem Widerspruche, den das Denken in sich selbst erzeugt. Indem die Logik der Philosophie den durch die Ansprüche des synthetischen Denkens entstandenen Widerspruch als das denkfremde Element und zugleich als das notwendige Resultat des analytischen Denkens erkennt, entdeckt sie im Felde der Analyse selbst die Forderung der Synthese, bringt sie den zur Widerspruchslosigkeit hinstrebenden, monistischen Trieb als einen legitimen, auch dem analytischen Denken innewohnenden Trieb zum Bewußtsein und macht die Vorstellung einer Gegensätzlichkeit beider Denk-

arten im Sinne der Ausschließung der einen durch die andere zu nichte. Das analytische kann nun nicht länger dem synthetischen Denken als ein ihm fremdes, als ein künstliches gedeutet werden, das unfähig wäre, in den Kern seines Gegenstandes einzudringen. Vielmehr zeigt sich das analytische Denken gerade in seinem Resultate, dem Widerspruche, als sich selber fremd. Und damit erweist sich das synthetische Denken wirksam im analytischen. Allerdings geschieht dem Systemtriebe kein Genüge durch die bloße Feststellung des Widerspruchs. Aber wenn ihm auch im Denken keine Erfüllung werden kann, so ist er es doch, der das Denken in Bewegung setzt und es schließlich zwingt, auf seinem eigenen Boden sich zu ergeben. Die analytische Philosophie erreicht ihren höchsten Wert, ihre Wahrheit, durch die Fähigkeit, sich selbst zu begrenzen und damit der synthetischen Philosophie als der Idee des widerspruchslosen Systems ihr Recht werden zu lassen.

Man kann das auch so ausdrücken: die synthetische Philosophie ist das Gewissen der analytischen; indem die analytische ihre eigene Schranke erkennt, bezeugt sie, den Wertmaßstab der synthetischen in sich selber zu tragen. Sie wird auf Grund dieses Maßstabs dahin streben müssen, synthetisch zu werden; das unbeschränkte, unendliche Denken entfaltet seine Kraft im beschränkten, endlichen als Idee, als Sollen. Wie aber der Mensch seinen Wert und seinen Begriff erst durch die Bestimmung empfängt, zu der er berufen ist, wie er im letzten Grunde das ist, was er sein soll, so bekommt auch das Denken seinen Wert und seinen Begriff durch die Aufgabe, vor die es gestellt ist. Es wäre nicht Denken, wenn nicht die synthetische Philosophie ihm als letzter Zielpunkt vorschwebte, es wäre freilich aber auch nicht Denken, wenn nicht die Spannung zwischen analytischer und synthetischer Philosophie bestände, denn die synthetische kann ihrem Wesen nach niemals eine seiende, sie kann immer nur eine gesollte sein.

Indem ich den Gegensatz der beiden Denkrichtungen durch das Gegensatzpaar des Seins und des Sollens interpretiere, bin ich mir bewußt, jene Frage entschieden zu haben, die ich oben (S. 215) aufwarf, ob der Begriff nämlich kraft seiner eigenen Natur sich dem einen oder dem anderen Wertgebiete mehr zuneige. Es ist in der Tat die moralische Weltanschauung, die sich allein in philosophischer Form aussprechen, die allein sich ausdenken läßt. Die Entzweiung, die in ihr enthalten ist, und die am schärfsten in der Wertgegensätzlichkeit des Guten und des Bösen zum Ausdruck gelangt, findet ihre Spiegelung in der analytischen Zweiheit von Inhalt und Form. Aber andererseits ist es gerade die ethische Deutung dieses

Gegensatzes, die das analytische Denken über sich selbst hinausführt und es auf einen überanalytischen und somit metaethischen Standpunkt als den denkgesollten hinweist. Denn die der analytischen entgegengesetzte synthetische Philosophie, das dem Widerspruche entgegengesetzte, ihm transzendente Sollen bleibt der Leitstern, dem wir im Denken folgen, bleibt der letzte »Gegenstand der Erkenntnis«.

Urteil und Urteilen.

Von

Heinrich Rickert (Freiburg i. Br.).

Daß der Materialismus unhaltbar ist und es also »unkörperliche« Gegenstände gibt, wird heute in der Wissenschaft allgemein anerkannt. Aber zu einer unbestrittenen Begriffsbestimmung und vollends zu einer Gliederung der Mannigfaltigkeit dieses nur durch Negation abgegrenzten Gebietes ist es bisher noch nicht gekommen. Das zeigt schon die Verschiedenheit der Ausdrücke, die man dafür gebraucht. Man spricht vom Psychischen, vom Geistigen, von der Innenwelt, von den Bewußtseinsvorgängen oder neuerdings besonders gern von den unmittelbaren Erlebnissen. Die Worte haben gewiß nicht alle denselben Sinn. Mit dieser Unbestimmtheit geht trotzdem oft die Meinung Hand in Hand, daß Alles, was es außer den Körpern gibt, von einer einheitlichen Wissenschaft, nämlich von der Psychologie, zu behandeln sei. Höchstens wird noch ein metaphysisches Reich anerkannt, das man aber ebenfalls meist für geistig hält. Unter dieser Voraussetzung ist es dann nur konsequent, wenn man glaubt, auch die Philosophie könne, soweit sie nicht Metaphysik sei, kein Material haben, das nicht zugleich der Psychologie angehöre. Zwar gesteht man ihr wohl, z. B. in der Logik, besondere Aufgaben zu, da die übrigen Wissenschaften nur die Objekte, nicht ihre Erkenntnis untersuchen. Doch weil das Erkennen selbst als nichtkörperliche, also »psychische« Wirklichkeit auch der Psychologie zufällt, scheint die Philosophie nur durch eine andere Betrachtungsweise desselben Gegenstandes eine selbständige Bedeutung zu gewinnen. Zum Mindesten wird sie die psychologischen Erforschungen des geistigen Lebens kennen müssen, denn die Psychologie allein ist in der Lage, festzustellen, was auf dem unkörperlichen Gebiet wahrhaft besteht.

Die folgenden Bemerkungen sollen einen kleinen Beitrag zur Klärung dieser Fragen geben, beschränken sich aber auf einen speziellen Punkt. Bekanntlich hat die Logik von jeher dem Urteil

besondere Aufmerksamkeit geschenkt, und das ist berechtigt, wenn man darunter das Gebilde versteht, das allein wahr oder falsch sein kann. Andererseits scheint es zweifellos, daß das Urteilen ein psychischer Vorgang ist, und daß es daher auch eine Psychologie des Urteilens gibt. Hat also die Logik nicht, wie sehr sie sich auch durch den Gesichtspunkt ihrer Betrachtung von der Psychologie unterscheiden mag, die psychologischen Untersuchungen des Urteilens zu berücksichtigen und vor allem bei der Frage, was ein Urteil ist, sich an die Psychologie zu halten? Ja, muß, weil die Psychologen gerade in neuerer Zeit besonders den Denkakten ihre Aufmerksamkeit widmen, die Psychologie nicht von entscheidender Bedeutung für die Gestaltung der Logik sein? Es gibt Forscher, die dies ohne weiteres zu bejahen geneigt sind. Und solange man daran festhält, daß das Urteil nichts anderes als der psychische Vorgang des wirklichen Urteilens ist, läßt sich gegen diese Meinung auch nicht viel sagen. Tatsächlich aber liegen die Probleme nicht so einfach. Eine genauere Betrachtung zeigt, daß die scheinbare Selbstverständlichkeit der weit verbreiteten Annahmen wie so oft auf einer Mehrdeutigkeit von Ausdrücken beruht, und daß in diesem Falle das Wort Urteil wegen der Unbestimmtheit des damit verbundenen Begriffes zu Verwirrungen führt. Wir suchen daher festzustellen, daß nicht nur das Urteil im logischen Sinne weit abliegt von dem psychischen Urteilsvorgang, sondern daß es außer diesen beiden noch ein drittes Urteilsgebilde gibt, d. h. wir möchten zeigen: das wirkliche »Urteilen«, der ihm innewohnende »Urteilssinn« und der von ihm unabhängige logische »Urteilsgehalt« sind scharf voneinander zu scheiden, wenn in die Fragen der Urteilslehre Klarheit kommen soll.

I. Die Urteilswirklichkeit.

Ueber den Begriff der psychischen Urteilswirklichkeit und damit über den Begriff der Urteilspsychologie scheint eine Verständigung leicht. Man muß nur das seelische Sein möglichst schlicht in seiner unbezweifelbaren Tatsächlichkeit nehmen. Von den Ausdrücken, die man zu seiner Bezeichnung wählt, ist dann das Wort Innenwelt wenig geeignet. Das Psychische soll ja kein Körper sein, kann sich also weder drinnen noch draußen befinden, sondern nur den inneren Körpervorgängen zugeordnet werden. Vollends haben wir uns vor Namen wie Bewußtseinsvorgang und unmittelbares Erlebnis zu hüten, denn sie schließen die Voraussetzung ein, daß Körper nicht im Bewußtsein sind oder nicht erlebt werden, und dies ist jedenfalls nicht selbstverständlich. Man kann behaupten, daß nichts Gegenstand einer empirischen Wissenschaft zu werden vermag, was sich nicht

als Bewußtseinsinhalt unmittelbar erleben läßt. Das Psychische darf dann nur als ein Teil der Bewußtseinswelt oder der unmittelbaren Erlebnisse gelten.

Wie verfehlt es ist, das Seelische mit dem Unmittelbaren zu identifizieren, wird vollends klar, wenn wir daran erinnern, daß jede psychische Realität auf ein Individuum zu beziehen und lediglich als Teil seiner Seele zu denken ist. Andere Individuen können von ihr nur auf dem Umwege über die von ihnen wahrgenommene Körperwelt Kenntnis erhalten. Unmittelbar gegeben ist also ausschließlich mein psychisches Sein, nicht das meiner Mitmenschen. Gerade dadurch wird der Gegensatz zur Körperwelt klar. Sie ist das, was wir Alle gemeinsam haben und unmittelbar erleben können. Das seelische Dasein bleibt den Andern fremd oder jedenfalls fremder, als es mir selbst ist. Es fällt daher für die übrigen gerade nicht mit dem Unmittelbaren zusammen, ja vielleicht erweist sich das Psychische als das Einzige, das grundsätzlich dem gemeinsamen unmittelbaren Erleben durch mehrere Individuen entzogen ist.

Aus seiner Fremdheit ergeben sich dann für die Psychologie auch Schwierigkeiten, die die Körperwissenschaften nicht zu kennen scheinen. Niemand wird versuchen, in die psychologischen Begriffe nur das aufzunehmen, was er unmittelbar erlebt, denn weil die psychischen Erlebnisse jedes Menschen sich von denen jedes Anderen unterscheiden, würde dabei eine »Individualpsychologie« zustande kommen, die von dem, was man in der Wissenschaft anstrebt, weit abliegt. Die Psychologie will Begriffe bilden, die das enthalten, was allem psychischen Sein gemeinsam ist. Gerade dieser Umstand aber macht die Schwierigkeiten, die sich aus der Fremdheit der Mitmenschen ergeben, überwindlich. Ihr Seelenleben ist uns doch so weit zugänglich, daß wir es mit dem eigenen zu vergleichen und so allgemeine Begriffe davon zu bilden in der Lage sind, die von allem psychischen Sein gelten, und deren nicht-psychischer Gehalt sich dann auch von mehreren Individuen gemeinsam erleben läßt.

Hiernach ist die Aufgabe einer Urteilspsychologie im Prinzip leicht festzustellen. Sie wird, um zu sagen, was das Urteilen als psychische Wirklichkeit ist, einen Urteilsbegriff bilden, der das umfaßt, was sich überall vorfindet, wo die Individuen wirklich urteilen. Sie hat demnach dem Urteilen gegenüber keine prinzipiell andere Aufgabe als etwa ein Mann der Naturwissenschaft bei der Untersuchung körperlicher Objekte. Sie scheidet die verschiedenen Arten des Urteilens und sucht so zu einem System von allgemeinen Begriffen zu kommen, in dem die tatsächliche Mannigfaltigkeit der Urteilsvorgänge übersehbar geordnet ist. Sie kann weiter das Ver-

hältnis des Urteilens zu den anderen psychischen Wirklichkeiten zu bestimmen suchen und endlich auch zu einer sogenannten Erklärung der Urteilsvorgänge übergehen, nach ihrer Entstehung fragen, die elementaren Bestandteile aufzeigen, aus denen sie sich zusammensetzen, usw. usw. Ueberall handelt es sich um die Feststellung von Tatsachen, um die Erforschung dessen, was wirklich da ist, und es versteht sich daher eigentlich von selbst, daß dabei dieselben Methoden der Untersuchung in Betracht kommen, die überhaupt bei der Feststellung von Tatsachen angewendet werden.

Das weiter auszuführen, ist nicht nötig. Nur ein Moment sei noch ausdrücklich hervorgehoben, das später bedeutsam werden wird. Muß man von dem Psychischen auch sagen, daß es nicht den Raum erfüllt, so ist es doch von den Körpern in einer andern Hinsicht nicht verschieden. Jeder psychische Vorgang verläuft in der Zeit, d. h. er fängt einmal an, zu sein, dauert entweder kontinuierlich weiter oder wird unterbrochen und muß schließlich zu irgend einem Zeitpunkte sein Ende finden. Diese Art der Zeiterfüllung haftet jeder Wirklichkeit an, oder man wird wenigstens sagen dürfen, daß Vorgänge, die nicht in der angegebenen Weise zeitlich ablaufen, auch nicht zum Gegenstande der Psychologie als einer empirischen Wissenschaft zu machen sind. Dementsprechend kann die Urteilspsychologie von dem Urteilen nur als von einem zeitlichen Vorgang im individuellen Seelenleben sprechen. Diese Bestimmungen stellen ihren Begriff soweit klar, daß ihr Verhältnis zu einer Logik des Urteils wenigstens nach einer Seite hin verstanden werden kann. Sollte sich nämlich zeigen, daß die Logik es nicht mit Gebilden zu tun hat, die darin aufgehen, daß sie als zeitliche Realitäten in diesem oder jenem Seelenleben vorhanden sind, so muß sich schon hieraus ergeben, daß jene scheinbar selbstverständliche Behauptung, die Urteilspsychologie habe dasselbe Material wie die Logik des Urteils, falsch ist. Ehe wir jedoch hierzu übergehen, weisen wir noch auf eine Schwierigkeit in der Urteilspsychologie selbst hin, die von anderer Seite her zeigt, daß die Probleme der Urteilslehre nicht so einfach liegen, wie man auf den ersten Blick vielleicht meint.

II. Daseinsbegriffe und Leistungsbegriffe.

Man kann alle Objekte so unter zwei Gruppen bringen, daß diese Einteilung mit der in physisches und psychisches Sein, zunächst wenigstens, nichts zu tun hat. Es lassen sich erstens die Gegenstände lediglich mit Rücksicht auf das betrachten, was sie für sich sind, und wir werden dann auch bei ihrer Erforschung uns darauf beschränken, sie ihrem bloßen Dasein nach zu untersuchen. Außer-

dem aber interessieren viele Wirklichkeiten uns auch mit Rücksicht auf das, was sie nicht für sich, sondern was sie für etwas Anderes sind, oder wie wir noch genauer sagen können, was sie für Anderes leisten. Ja, wir dürfen behaupten, daß die meisten Objekte ursprünglich nur dadurch für uns von Interesse werden, daß wir mit ihnen den Gedanken an eine Leistung verknüpfen, die über ihr bloßes Dasein hinausweist. Sie erhalten dadurch, wie wir auch sagen können, eine Bedeutung oder einen Sinn, der insofern nicht zu ihnen selbst gehört, als er nur mit Rücksicht auf das Andere besteht, und von dem wir daher absehen müssen, wenn wir ihr bloßes Dasein kennen lernen wollen. Tun wir das nicht, so werden die Begriffe, die wir bilden, an Unbestimmtheit leiden. Wir wissen dann nie genau, ob wir nur von dem Dasein eines Objektes sprechen oder auch das Andere mit in Betracht ziehen, für das es etwas leistet, und wie weit daher Sinn oder Bedeutung mit in den Begriff eingeht.

Dieser Unterschied zwischen Daseinsbegriffen und Leistungsbegriffen ist um so wichtiger, als es Wissenschaften gibt, die sich prinzipiell darauf beschränken, das Dasein ihrer Objekte zu untersuchen. Von der modernen Physik z. B. gilt, daß dies Bestreben bei ihr ausschließlich maßgebend ist. Die Aufnahme von Sinn und Bedeutung der Dinge in die Begriffe würde den Physiker bei der wissenschaftlichen Darstellung empfindlich stören. Doch stellen andererseits nicht alle Naturwissenschaften sich nur diese Aufgabe. Am deutlichsten zeigt das wohl die Biologie. Sie hat es, wenn sie Wissenschaft vom Lebendigen bleiben, also nicht in Chemie oder Physik übergehen will, mit den Organismen als Organismen zu tun, und dieser Begriff ist kein reiner Daseinsbegriff. Das Organon oder das Werkzeug kann geradezu als klassisches Beispiel für einen Leistungsbegriff gelten. Das Wort würde seinen Sinn verlieren, wenn man nicht daran dächte, daß das Werkzeug ein Werkzeug für etwas Anderes ist und dadurch eine Bedeutung erhält, die nicht mit seinem bloßen Dasein zusammenfällt. Unter diesem Gesichtspunkt wird es auch verständlich, warum die Vitalisten behaupten, eine mechanische Auffassung des Lebens sei undurchführbar. Sie haben insofern Recht, als man dabei von jeder Leistung der Organismen absehen müßte. Das aber ist nicht möglich, solange als man die Organismen noch als Organismen denkt. Doch soll dadurch nicht etwa die Annahme nichtmechanischer körperlicher Kräfte begründet werden. Es ist nur der Gesichtspunkt der biologischen Betrachtung, der uns zwingt, bei der Erforschung der Organismen auch an die Leistung zu denken, durch welche ihre Bestandteile sich zu einer eigenartigen, über die mechanische Begreiflichkeit hinausgehenden Einheit zusammenschließen.

Ja, es besteht kein Grund, der die Naturwissenschaft hindern könnte, auch bei der Erforschung der Dinge, die wir Organismen nennen, von jeder Leistung abzusehen und sie so, freilich ohne daß sie dann noch als Organismen betrachtet werden, ihrem bloßen Dasein nach in die mechanischen Zusammenhänge der physischen Welt einzuordnen.

Doch wir führen die Bedeutung des Unterschiedes von Daseinsbegriffen und Leistungsbegriffen für die Körperwissenschaften im Allgemeinen und für die Biologie im Besonderen nicht weiter aus, sondern beschränken uns auf die Psychologie, und da kann man nun sagen, daß vielleicht alle Begriffe vom Psychischen ursprünglich Leistungsbegriffe sind. Unser bewußtes Seelenleben wird stets von irgend welchen Zwecken und damit von dem Gedanken an Leistungen beherrscht. Das Ganze schließt sich zu einer Einheit zusammen, die man auch organisch nennen kann, und zwar nicht so sehr deswegen, weil hier eine Analogie mit den körperlichen Organismen vorliegt, als deswegen weil umgekehrt der Begriff des Organischen im Leistungszusammenhange des Seelenlebens seinen Ursprung haben dürfte und sich von hier aus auf Körper überträgt. Auch die Unterschiede, die wir zwischen den verschiedenen psychischen Vorgängen machen, sind ursprünglich wohl nahezu ausschließlich von der Verschiedenheit der Leistungen und der Bedeutung, die ihnen infolgedessen innewohnt, bedingt. In diesem Umstande haben dann wieder, ähnlich wie in der Biologie, die Bestrebungen ihre beste Stütze, die jede Möglichkeit einer mechanisierenden oder atomisierenden Darstellung des Seelenlebens bestreiten. Sogar wenn wir uns bemühen, die psychischen Vorgänge den physischen »parallel« zu setzen, wird es uns nicht gelingen, sie als rein mechanischen Vorgängen entsprechend zu denken, sondern die Körper, auf die wir sie beziehen, werden immer Organismen sein, weil hier allein derselbe Leistungszusammenhang zu konstatieren ist, der in bezug auf das Seelenleben besteht, und daher nur so der Parallelismus sich durchführen läßt. Es ist in der Tat eine Wissenschaft vom Seelenleben möglich, ja vielleicht notwendig, deren ganze Struktur abhängig ist von der Eigenart und der Mannigfaltigkeit der Leistungen, die wir durch das seelische Leben vollzogen denken.

Andererseits jedoch muß es auch hier erlaubt sein, von allen Leistungen zu abstrahieren und die seelische Realität ebenso auf ihr bloßes Dasein hin, also ohne Rücksicht auf Sinn und Bedeutung, zu untersuchen, wie der Physiker die körperlichen Vorgänge erforscht. Man wird zum mindesten behaupten können, daß ein solcher Gedanke nicht weniger widersinnig ist als der Versuch, beim organisch genannten körperlichen Sein lediglich zu fragen, was da als Wirklichkeit

abläuft. Gewiß würde durch eine solche reine Daseinslehre der ursprüngliche Zusammenhang, in dem alles Seelenleben steht, verloren gehen, aber warum soll die Wissenschaft nicht die Aufgabe haben, diesen Zusammenhang mit vollem Bewußtsein im Interesse einer unbefangenen Daseinsfeststellung zu zerstören? Die Beziehung auf jenes Andere, in dem allein Sinn und Bedeutung und damit die Einheit wurzelt, kann geradezu als unwissenschaftlich, weil als unvereinbar mit reiner Tatsachenfeststellung angesehen werden. Auch die Atomisierung, die die mechanische Naturwissenschaft vornimmt, zerstört ja die unmittelbare Wirklichkeit der Objekte und darf trotzdem nicht als unberechtigt gelten.

Aber auch diese Gedanken verfolgen wir in ihrer Allgemeinheit nicht weiter. Mag man nämlich der reinen Daseinsbetrachtung in der Psychologie auch eine noch so große Rolle einräumen, so hat sie doch ihre Grenze, sobald gewisse besondere Gebiete des seelischen Lebens für sich untersucht werden, und zu diesen gehört zweifellos das Urteilen, das uns hier allein interessiert. Hebt man nämlich diese Vorgänge dadurch als eine besondere Klasse heraus, daß man sagt, sie seien wahr oder falsch, so hat man sie damit als Leistungsbegriffe charakterisiert oder ihnen einen Sinn beigelegt. Wahr oder falsch ist ein psychischer Vorgang nie seinem bloßen Dasein nach, sondern stets insofern, als er etwas für die Erfassung einer ganz unabhängig von ihm bestehenden Wahrheit bedeutet oder nicht bedeutet. Das Urteilen existiert als wahres Urteilen nur in Akten des Meinens oder Verstehens, durch die Etwas als wahr gemeint oder verstanden wird. Dies Etwas ist das Andere, wofür die psychischen Vorgänge etwas leisten, und was allein sie wahr macht. Eine Urteilspsychologie, die das Urteilen als wahren oder falschen Denkvorgang definiert und es als solchen untersuchen will, ist daher nur in der Form einer Wissenschaft, die mit Leistungsbegriffen arbeitet, möglich, und sie kann daher auch nicht absehen von dem Sinn, der dem Urteilen mit Rücksicht auf seine Leistung innewohnt. Schon hieraus ergibt sich, daß die Psychologie des Urteilens mit Problemen zu ringen hat, die eine reine Daseinswissenschaft nicht kennt.

Das soll jedoch nicht heißen, daß der Psychologe überhaupt darauf verzichten müsse, auch einen Daseinsbegriff der Vorgänge zu bilden, die wir Urteile nennen. Hat er einmal durch den Leistungsbegriff des Urteilens sein Gebiet abgesteckt, und verzichtet er dann darauf, zu fragen, was das als Urteilen bezeichnete psychische Sein zum Urteilen, d. h. zum wahren oder zum falschen Gebilde macht, oder welcher Sinn ihm innewohnt, so ist eine reine Daseinsfeststellung der wirklichen Vorgänge in den einzelnen Individuen, die zeitlich ablaufen,

wenn sie urteilen, im Prinzip sehr wohl möglich. Sie kann besonders im Interesse einer allgemeinen Theorie des Seelenlebens geradezu als wissenschaftliche Notwendigkeit gelten, denn es wird niemals gelingen, die Urteilsvorgänge restlos unter die allgemeinen psychologischen Begriffe zu bringen, solange man an ihnen noch das für wesentlich hält, wodurch sie die besondere Bedeutung als Urteilsleistungen be sitzen. Dadurch heben sie sich ja von dem übrigen Seelenleben ab, ähnlich wie die Organismen von der übrigen körperlichen Wirklichkeit. Nur muß, falls es wirklich zu klaren Begriffen vom Urteil kommen soll, ausdrücklich darauf geachtet werden, was an den wirklichen Vorgängen des Urteilens zu ihrem bloßen Dasein gehört, und was an ihnen nur insofern bedeutsam ist, als sie Leistungen für das Erfassen des Wahren sind. Deshalb bleibt auch für die Psychologie, die nur Daseinswissenschaft sein will, der Unterschied von Daseinsbegriff und Leistungsbegriff methodisch dauernd wichtig. Jedenfalls hat das Urteil als wahres Urteil nicht nur ein Sein, sondern auch einen Sinn, und dieser Sinn kann, worin er auch bestehen mag, nicht mit dem psychischen Sein zusammenfallen. So haben wir bereits zwei prinzipiell verschiedene Urteilsbegriffe gewonnen, von denen man nicht sagen darf, daß sie auf dasselbe Objekt bezogen sind.

III. Urteilssinn und Urteilsgehalt.

Doch diese Scheidung genügt in ihrer Allgemeinheit noch nicht. Soll es möglich sein, das bloße Dasein genau von dem ihm innewohnenden Sinne abzutrennen, so muß der Begriff des Sinnes noch näher bestimmt werden. Zu diesem Zwecke fragen wir zuerst, was denn eigentlich jenes Andere ist, wofür das psychische Urteilen etwas leistet, und mit Rücksicht worauf es daher allein Sinn hat. Die Reflexion darauf ist um so notwendiger, als dieses Andere selbst auch „Urteilssinn" genannt werden kann, der dann freilich nicht den Urteilsakten innewohnt, sondern unabhängig von ihnen besteht. Insofern müssen wir zwischen immanentem und transzendentem oder subjektivem und objektivem Urteilssinn scheiden. Jenes Andere stellt sich ferner als das Gebilde heraus, das das eigentliche Objekt der Logik des Urteils ist, und das man daher am besten als das logische Urteil bezeichnet. Wir werden es, um es sprachlich nicht nur von dem psychischen Vorgange des Urteilens, sondern auch von dem ihm innewohnenden Sinn genau zu unterscheiden, in diesem Zusammenhange den objektiven Urteilsgehalt nennen, und wir wollen sein Wesen so weit klar stellen, daß zunächst sein prinzipieller Unterschied von den psychischen Urteilsakten möglichst scharf hervortritt. Dann erst wird es gelingen, genauer anzugeben, in welchem Verhältnis der den Urteils-

akten innewohnende Sinn zum Urteilsgehalte oder transzendenten Sinn einerseits und zu den realen psychischen Vorgängen des Urteilens andererseits steht.

Zur Klarlegung des Prinzipes können wir uns auf das wahre und positive Urteil beschränken. Nehmen wir z. B. den Satz $2 \times 2 = 4$, so ist der Gehalt, den wir mit den Urteilsakten als wahr meinen oder verstehen, von diesen psychischen Vorgängen selbst zu trennen. Daß die Scheidung notwendig oder auch nur möglich ist, ließe sich freilich bestreiten, wenn es sich um ein psychisches Sein wie z. B. das Schmerzgefühl handelte. Man könnte da sagen, der Akt des Fühlens falle mit dem gefühlten Schmerz zusammen, oder das Gefühlte gehe restlos in der Wirklichkeit des Fühlens auf. Für die Wirklichkeit des Urteilens dagegen trifft das nicht zu. Das Gemeinte oder Verstandene, also der Urteilsgehalt, kann nämlich überhaupt nicht etwas Psychisches in dem Sinne sein, in dem die Urteilsakte es sind. Wir brauchen, um dies, was manchem vielleicht heute noch fremdartig klingt, einzusehen, nur an die beiden Bestimmungen zu erinnern, die wir früher als den psychischen Wirklichkeiten notwendig zukommend kennen gelernt haben. Sie sind alle nur in einem Individuum wirklich da und verlaufen in der Zeit. Das aber, was wir meinen oder verstehen, wenn wir sagen $2 \times 2 = 4$, ist gewiß nicht nur Bestandteil dieses oder jenes individuellen Seelenlebens, sondern es wird von denen, die es verstehen oder meinen, gemeinsam erlebt. Es wird ja von allen als dasselbe verstanden, wenn es überhaupt verstanden wird, und dasselbe kann zwar von mehreren Individuen durch verschiedene Akte gemeint oder verstanden werden, aber es kann doch nicht in den verschiedenen Individuen als psychische Realität mehrfach vorkommen, denn dann wäre es eben nicht dasselbe. Sogar wenn man annehmen wollte, die wirklichen Urteilsakte des Meinens und des Verstehens glichen bei den verschiedenen Individuen einander genau, was freilich schwer zu beweisen sein dürfte, so wären sie darum doch nicht identisch, denn mehrere gleiche psychische Vorgänge bleiben notwendig mehrere und sind nie ein und derselbe Vorgang. Schon aus diesem Grunde kann man den Gehalt des Urteils, der gemeint oder verstanden wird, nicht zu den psychischen Wirklichkeiten rechnen, deren Wesen darin besteht, nur in einem Seelenleben vorhanden zu sein. Und dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir daran denken, daß der wahre Urteilsgehalt weder einen Anfang noch ein Ende in der Zeit hat, wie alle Urteilsakte. Er gilt zeitlos, wenn er überhaupt gilt oder wahr ist. Zeitlose psychische Realitäten aber gibt es ebensowenig wie solche, die nicht Bestandteile nur eines individuellen Seelenlebens sind. Da endlich der Urteilsgehalt zu den

körperlichen Realitäten, die zwar den verschiedenen Individuen gemeinsam sind, aber doch ebenfalls in der Zeit ablaufen, auch nicht gerechnet werden kann, so müssen wir uns, falls das Gebiet des Wirklichen durch die Einteilung in Physisches und Psychisches erschöpft sein soll, entschließen, das, was als Urteilsgehalt erlebt, genauer gemeint oder verstanden wird, unwirklich zu nennen, um es so von allen psychischen und physischen Realitäten aufs schärfste abzugrenzen. Den Bestand eines solchen unwirklichen logischen Gebildes setzt jeder implicite voraus, der von wahren Urteilen redet und behauptet, daß er sie als wahr meint oder versteht. Damit ist der Urteilsgehalt oder das logische Urteil von den psychischen Akten des Urteilens genügend getrennt, und es muß von neuem klar werden, wie falsch die Behauptung ist, die Logik des Urteils habe dasselbe Material, wie die psychologische Wissenschaft vom Urteilen. Die Gegenstände der beiden Wissenschaften sind vielmehr zwei völlig verschiedenen Sphären des Denkbaren, dem Wirklichen und dem Unwirklichen, zuzuordnen, Sphären, deren Trennung früher oder später ebenso allgemein anerkannt sein wird, wie es heute schon die Trennung des Psychischen vom Physischen ist.

Andererseits aber besteht auch eine Verbindung zwischen ihnen, denn der unwirkliche logische Urteilsgehalt wird ja von den wirklichen psychischen Urteilsakten gemeint oder verstanden, und damit kommen wir von neuem zu dem immanenten oder subjektiven Urteilssinn zurück. Er beruht, wie wir wissen, darauf, daß die psychischen Akte etwas für das Erfassen des Gehaltes leisten, und es wird jetzt möglich sein, sein Wesen noch besser zu verstehen. Wir müssen zu diesem Zwecke nur die negative Bestimmung, der Urteilsgehalt sei etwas Unwirkliches, positiv ergänzen. Freilich kommen wir damit zu Sätzen, die sich in Kürze nicht begründen lassen, aber das Folgende hat auch nur die Bedeutung eines Beispiels, das in seiner inhaltlichen Besonderheit das allgemeine Prinzip nicht berührt. Wir setzen also voraus, daß der wahre Urteilsgehalt uns als geltender theoretischer Wert gegenübertritt, oder daß die Wahrheit eines positiven Urteils in der Zusammengehörigkeit des Subjekts mit dem Prädikat, genauer eines bestimmten Inhaltes mit einer bestimmten logischen Form besteht. Sage ich z. B.: dies Blatt Papier ist wirklich, so heißt das logisch, daß diesem wahrgenommenen oder erlebten Inhalt die Form Wirklichkeit zukommt. Dies Zusammengehören allein macht die Geltung oder die Objektivität des Urteils aus, wie das die Theorie vom »Gegenstand der Erkenntnis« nachweisen kann.

Von hier aus läßt sich dann der immanente Urteilssinn auch inhaltlich bestimmen. Des wahren Urteilsgehaltes können wir uns,

wenn die Zusammengehörigkeit das Entscheidende in ihm ist, nur dadurch bemächtigen, daß wir zu ihr mit den Urteilsakten anerkennend Stellung nehmen. Das drückt man beim positiven Urteil am besten so aus, daß wir sie bejahen, und man kann dann die Notwendigkeit, das Wesen des immanenten Urteilssinnes als Bejahen zu deuten, damit begründen, daß das bloße im Bewußtsein haben, Hinnehmen, Erleben oder »Vorstellen« niemals das leisten würde, worauf es beim Erkennen des Wahren ankommt, nämlich die Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat oder Inhalt und Form so zu erfassen, wie sie uns als ein Gesolltes gegenübertritt. Dem gültigen Wertgehalte oder dem Sollen im Objektiven muß ein wertendes Anerkennen oder Bejahen im Subjektiven entsprechen. Sonst ist das Urteilen logisch sinnlos. Nur darauf ist dabei stets zu achten, daß Worte wie »Bejahen« im Gegensatz zu »Vorstellen« hier nicht etwa Ausdrücke für das Dasein der Urteilsakte sein dürfen, sondern daß damit allein der Sinn gemeint ist, der dem Psychischen mit Rücksicht auf seine Leistung, die Erfassung des transzendenten Urteilsgehaltes, innewohnt. Leider können wir diesen Sinn nur mit Worten bezeichnen, die auch für psychisches Sein gebraucht werden, weil die Sprache uns andere Ausdrücke nicht zur Verfügung stellt, und dadurch entstehen dann leicht Mißverständnisse. Begrifflich muß trotzdem nicht nur die Trennung des Urteilsaktes vom Urteilsgehalt, sondern auch die des Ja-Sinnes von dem Urteilsdasein, das zeitlich in einzelnen psychischen Individuen abläuft, zur Klarheit gebracht sein. An diesen Unterschieden würde im Prinzip auch dann nichts geändert werden, falls sich ergeben sollte, daß der Urteilsgehalt anders zu bestimmen ist, als wir vorausgesetzt haben, und daß dementsprechend der immanente Urteilssinn ebenfalls inhaltlich anders gedeutet werden muß.

IV. Urteilslogik und Urteilspsychologie.

Hiermit ist die Frage beantwortet, die wir an die Spitze gestellt haben. Es muß jetzt einleuchten, daß die Logik des Urteils und die Psychologie des Urteilens nicht nur nicht dasselbe Material bearbeiten, sondern daß auch die Logik von der Psychologie in keiner Weise abhängig ist. Das gilt zunächst von der »objektiven« Logik und ihrer Frage, worin das Urteil seinem logischen Gehalte nach besteht. Es ist gar nicht einzusehen, wie die Entscheidung über das Wesen dieses unwirklichen, nicht-psychischen Gebildes durch eine Psychologie des Urteilens, die es nur mit psychischen Realitäten zu tun hat, gegeben werden soll. Gewiß muß das logische Urteil verstanden werden, damit es untersucht werden kann, und dies Verstehen ist selbstver-

ständlich immer eine psychische Realität. Aber sie hat für den Logiker, wenn er auf den Urteilsgehalt blickt, ebensoviel oder ebensowenig Interesse, wie z. B. die Akte des Wahrnehmens, die doch auch psychisch sind, für den Physiker haben, wenn er Körper erforscht. Der Logiker wird sich mit der Psychologie des Urteilens daher nur soweit auseinandersetzen, als er die Dogmen abweisen muß, nach denen das, was als wahr verstanden oder gemeint wird, selbst etwas Psychisches, d. h. ein zeitlich ablaufender Bestandteil eines individuellen Seelenlebens sein soll. Die Beseitigung dieses ebenso verbreiteten wie widersinnigen Vorurteils gehört jedoch höchstens in die logische Propädeutik.

In eine nähere Beziehung zur Psychologie scheint die »subjektive« Logik zu kommen, wenn sie nach dem immanenten Sinn der Urteilsakte fragt. Das ist jedoch nur insofern richtig, als die Trennung des Psychischen von diesem Sinngebilde noch schwerer ist als die Trennung vom Urteilsgehalt. Die Logik hat überall vom Sinn des Urteils gesprochen, wo sie es überhaupt im logischen Interesse behandelte. Aber sie hat es sich allerdings nicht immer zum Bewußtsein gebracht, daß dabei von der Wirklichkeit des Urteilens seinem psychischen Dasein nach nicht die Rede sein durfte. Diese Unklarheit hat die sprachliche Formulierung der logischen Ergebnisse so beeinflußt, daß von Seiten der Psychologie dagegen Einwände erhoben werden konnten. An dem inneren wissenschaftlichen Wert der Theorien, die z. B. das Wesen des Urteils im Bejahen der Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt finden, ändert dieser Umstand aber wenig. Halten wir konsequent daran fest, daß solche Lehren nur den logischen Urteilssinn deuten wollen, so sollte das Mißverständnis, als sagten sie etwas über das psychische Dasein der Urteilsakte aus, sogar bei den Psychologen zu vermeiden sein, denen es bei ihren anders gerichteten Interessen schwer fällt, sich auf logische Fragen einzustellen. Die Beziehung der Logik zur Psychologie besteht also auch im subjektiven Teil eigentlich nur darin, daß eine sorgfältige Abgrenzung besonders gegen die psychologische Terminologie nicht zu entbehren ist, und diese hebt die Selbständigkeit der Lehre vom immanenten Urteilssinn gewiß nicht auf. Ihre Unabhängigkeit von der Psychologie wird sich die Logik am sichersten wahren, wenn sie sich stets bewußt bleibt, daß sie den immanenten Sinn vom transzendenten logischen Gehalt her zu deuten, nicht etwa im psychischen Sein der Urteilsakte zu finden hat. Ohne transzendenten Gehalt, den sie verstehen oder meinen, würde es den Urteilsakten an jedem logischen Sinn fehlen. Der immanente Sinn kann somit ebensowenig wie der transzendente im psychischen Dasein aufgehen und daher

auch nicht von der Psychologie gefunden werden. Er besteht ja nur in der Beziehung auf etwas Nicht-Psychisches.

Schließlich werfen wir noch einen Blick auf das Verhältnis, das umgekehrt die Urteilspsychologie zur Logik hat. Zweifellos besitzt auch sie in der Feststellung des psychischen Daseins ihre ganz selbständige Aufgabe. So muß z. B. die Frage, wie die Vorgänge des Urteilens sich einer allgemeinen Theorie des Seelenlebens unterordnen lassen, als rein psychologisch betrachtet werden. Wie will man sie unbefangen beantworten, wenn man dabei nicht von Sinn und Bedeutung absieht? Es besteht, um nur dies zu erwähnen, kein Grund, von vornherein anzunehmen, daß wesentliche logische Unterschiede auch mit wesentlichen psychologischen Daseinsverschiedenheiten zusammenfallen, oder daß umgekehrt Differenzen im psychischen Sein auch logisch different sind. Zweifellos wird z. B. die sprachliche Form eines Satzes, den jemand hört, mitbestimmend für die psychischen Vorgänge sein, die beim Verstehen eines Urteils wirklich in ihm ablaufen. Die Worte aber können bei genau demselben Urteilsgehalt sehr stark voneinander abweichen. Auch ist es möglich, diesen Gehalt so zum Ausdruck zu bringen, daß dabei das eine Mal der immanente Urteilssinn durch das Wort »ja« dem Verstehenden ausdrücklich nahe gebracht, also auch psychisch repräsentiert sein wird, das andere Mal dagegen der Sinn der Bejahung äußerlich gar nicht hervortritt, und daher vielleicht auch keine psychische Repräsentation findet. Ja, wir haben überhaupt keinen Grund, ohne Prüfung anzunehmen, daß verschiedene Urteilsakte beim Verstehen desselben Urteilsgehaltes oder desselben immanenten Urteilssinnes soweit psychisch ähnlich sind, daß sie unter dieselben psychologischen Allgemeinbegriffe gebracht werden können. Es ist vielmehr denkbar, daß es mehrere Gruppen gibt, die ein in psychologischer Hinsicht ganz verschiedenes Gepräge beim Verstehen zeigen. Das wäre dann für die Gestaltung der Daseinspsychologie des Urteilens von entscheidender Bedeutung, während diese Unterschiede für die Logik kein Interesse haben. Jedenfalls hat die Psychologie logisch voraussetzungslos an die Beantwortung solcher Fragen zu gehen, wenn sie sicher sein will, daß nicht vom logischen Sinn her Bestandteile in ihre Theorien hineinkommen, die zu einer Fälschung der Aussagen über das psychische Dasein führen müssen.

Fallen aber die Aufgaben von Psychologie und Logik in der angedeuteten Weise auseinander, so ergibt sich gerade daraus, daß der Weg, auf dem man zu einer Daseinspsychologie des Urteilens kommt, ohne eine Orientierung an der Logik doch nicht mit Erfolg beschritten werden kann. Kennt der Psychologe nämlich die logischen

Gebilde in ihrem Wesen und in ihrer Mannigfaltigkeit nicht, so wird er immer in Gefahr sein, transzendenten oder immanenten Sinn für psychisches Sein zu halten. Gerade eine Psychologie des Verstehens bietet in dieser Hinsicht besondere Schwierigkeiten. Man hat Versuche angestellt, die darauf beruhen, daß eine Person Worte hört und dann angibt, was sie beim Verstehen beobachtet. So will man das psychische Sein, das beim Urteilen abläuft, feststellen. Wir wollen hier nicht so weit gehen, zu fragen, ob man psychisches Dasein überhaupt »verstehen« kann, oder ob nicht alles Verstehen der Menschen untereinander auf dem Verständnis von gemeinsam erlebten, also nicht-psychischen Sinngebilden beruht. Nur eine Frage liegt sehr nahe: wird Jemand aufgefordert, er solle einen wahren Satz verstehen, kann er dann die Aufmerksamkeit in erster Linie auf den psychischen Akt richten, oder wird nicht vor allem der transzendente Urteilsgehalt und der immanente logische Urteilssinn auftreten? Man hat neuerdings von der Entdeckung gesprochen, daß beim Verstehen von wahren Sätzen nicht »Vorstellungen« sondern »Unanschauliches« eine entscheidende Rolle spiele, und in dieser Konstatierung einen bedeutsamen Fortschritt der Psychologie gesehen. Daß beim Verstehen nicht Bilder aufzutreten brauchen, was hier wohl mit dem Worte »Unanschauliches« zum Ausdruck gebracht sein soll, ist schon früher, z. B. von Schopenhauer, bemerkt worden und kann Niemanden überraschen. Aber ist wirklich auch bereits erwiesen, daß jenes »Unanschauliche«, das wir erleben, wenn wir einen Satz verstehen, nicht ein logisches Sinngebilde ist? Diese Frage soll hier selbstverständlich nicht entschieden werden. Vielleicht gibt es bisher unbeachtetes psychisches Sein, das sich prinzipiell von den Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen usw. unterscheidet, und das mag man dann, um es zunächst wenigstens negativ abzugrenzen, unanschaulich nennen. Ja, es sollte die Frage, was als psychische Realität auftritt, wenn logischer Sinn ohne »Vorstellungen« verstanden wird, nicht wieder aufhören, die Psychologie zu beschäftigen, und auf sie mit allem Nachdruck hingewiesen zu haben, ist gewiß ein Verdienst der neuesten Untersuchungen über die Psychologie des Denkens. Aber eine in Wahrheit psychologische Lösung des Problems wird doch nur dann gelingen, wenn man auch die logischen Sinngebilde studiert. Man muß zum mindesten darauf achten, daß z. B. das Verstehen von einzelnen Worten etwas prinzipiell anderes ist als das Verstehen von Sätzen, die wahr genannt werden können, und ferner zwischen dem Verständnis des immanenten Ja-Sinnes und des transzendenten Urteilsgehaltes unterscheiden. Nur dann läßt sich das »unanschauliche« Psychische, falls es existiert, reinlich von den verschiedenen

Sinngebilden ablösen und seinem psychologischen Dasein nach positiv bestimmen. Solange man dagegen das psychologische Problem noch mit einer logischen Lehre wie der von Kant in Verbindung bringt, nach der Begriffe ohne »Anschauung«, d. h. ohne alogische Elemente, leer sind, ist das nicht nur für die Logik sondern auch für die Psychologie verwirrend. Die stets in der »Anschauungsform« der Zeit verlaufenden psychischen Wirklichkeiten sollte man niemals im Sinne Kants unanschaulich nennen. Freilich, hält man alles Unkörperliche ohne weiteres für psychisch und sieht in der Psychologie die Wissenschaft von allen unmittelbaren »Erlebnissen«, dann sind Bedenken von dieser Art nichtig. Aber kann die Psychologie, ohne sich selbst zu schädigen, dauernd bei diesen doch etwas primitiven Ansichten stehen bleiben? Schon Platon war weit davon entfernt, unter seinen »unkörperlichen Ideen« psychische Vorgänge zu denken. Wer heute das Seelenleben erforschen will, sollte doch auch versuchen, das weite Gebiet des »Unkörperlichen« sich endlich in seiner Mannigfaltigkeit zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen und aufhören, die in ihrem Wesen so grundverschiedenen Gebilde, aus denen es besteht, alle in den einen wissenschaftlichen Topf des Psychischen zu werfen. Nur so kann es zu einer Psychologie als der Wissenschaft von den psychischen Realitäten kommen.

Von noch größerer Bedeutung als für die Daseinspsychologie muß endlich die Logik für die Leistungspsychologie des Urteilens sein. Dabei handelt es sich um mehr als um die bloße Abgrenzung des Psychischen gegen das Logische, und, um auch hierfür das Prinzip wenigstens anzudeuten, sei noch ein Punkt gestreift, der gerade in einer Zeitschrift für Philosophie der Kultur nicht ganz übergangen werden darf. Die Psychologie erhebt in neuerer Zeit immer mehr den Anspruch, auch das »höhere« Seelenleben zu untersuchen. Soll dies Wort einen verständlichen Sinn haben, so kann es sich für die Psychologie des Urteilens dabei nur um das Kulturgut des wissenschaftlichen Denkens handeln. Falls man aber darunter nicht einen Leistungsbegriff versteht, wird das Wort, wie alle Namen für Kulturgüter, ganz bedeutungsleer, und deshalb ist eine Psychologie der Wissenschaft ohne Orientierung an der Logik ein aussichtsloses Unternehmen. Sie setzt einen Begriff der Wissenschaft voraus, und dieser ist nur durch die Lehre von den theoretischen Kulturwerten zu bestimmen. Was ein wahres und was ein falsches Urteil ist, was Bejahung oder was Verneinung bedeutet, in welchem Verhältnis die Elemente des Urteils oder die einzelnen Wortbedeutungen zu der Totalität des Urteilsgehaltes stehen, inwiefern wissenschaftliche Begriffe Urteilen logisch äquivalent sind, welche verschiedenen Arten

der Begriffsbildung es gibt, wie die Urteile sich zu Systemen zusammenschließen, ob von einer wissenschaftlichen Universalmethode gesprochen werden kann, nach der man Natur und Geschichte in derselben Weise darstellt oder nicht — das alles sind Probleme, ohne deren Lösung sich der Sinn der Wissenschaft nicht deuten läßt, und gerade vor diesen Problemen muß die Urteilspsychologie gänzlich versagen. Wie will man die hier auftauchenden Fragen dadurch beantworten, daß man feststellt, was wirklich in diesem und jenem Individuum abläuft, das den Sinn wissenschaftlicher Sätze versteht? Erst wenn die Psychologie den logischen Gehalt und Sinn der Wissenschaft schon kennt, vermag sie eindeutig die Frage zu stellen, welche verschiedenen Denkakte gerade in den wissenschaftlichen Menschen ablaufen, um dann diese Denkakte im einzelnen mit Rücksicht auf ihre Leistung, d. h. auf die Produktion des Kulturgutes Wissenschaft zu begreifen. Die Meinung, es sei möglich, irgend ein Material dadurch wissenschaftlich zu bewältigen, daß man einfach die Tatsachen beschreibt, ohne einen leitenden Gesichtspunkt für die Auswahl des Wesentlichen zu haben, sollte doch endlich verschwinden. Mit einem Haufen von Fakten ist niemandem gedient. Und so wie hier muß die Abhängigkeit von der Philosophie der Kulturgüter und der Kulturwerte überall um so größer werden, je mehr die Psychologie sich den sogenannten höheren psychischen Vorgängen im künstlerischen, politischen oder religiösen Leben zuwendet, denn nur als sinnvolle Leistungen für die Erfassung eines gültigen Kulturgehaltes kommt ihnen die Bezeichnung »höher« zu. Denkt man die Beziehung auf die geltenden Werte fort, die sie erfassen, und zu denen sie sich damit erheben, so sind sie einfach da und können weder zum Höheren noch zum Niederen gerechnet werden.

Doch auch ohne daß wir diese Andeutungen weiter ausführen, muß das klar sein, was allein wir zeigen wollten: die Psychologie des Urteilens braucht, soweit sie das Urteil als wahres oder falsches Urteil, d. h. als Leistungsbegriff untersucht, Fühlung mit der Logik. Die Logik dagegen kann sehr gut auch ohne Hilfe der psychologischen Feststellungen die Struktur des Urteilsgehaltes erforschen und den immanenten Sinn der Urteilsakte mit Rücksicht auf ihn deuten. Tragen diese Bemerkungen dazu bei, daß man die Gründe hierfür etwas mehr in Erwägung zieht, als es vielfach heute üblich ist, so haben sie ihren Zweck erfüllt.

Notizen.

Die Leser des »Logos« kennen bereits ein wichtiges Kapitel aus der zweiten Auflage von Eugen Kühnemanns Herder (München, 1912, Beck, geb. M. 8,00), sie werden nun sicherlich das ganze Buch lesen wollen, das sich als ein neues Werk ansehen läßt. Es ist Kühnemann gelungen, den großen Vorläufer unserer Dichtung wie unseres geschichtlichen Verständnisses als Einheit vor uns erstehen zu lassen. Gerade Herder fordert diese einheitliche Darstellung, denn er wollte in Tat, Anschauung und Erkenntnis stets das Ganze des Lebens im Gegensatze zu den Trennungen der Kultur- und Arbeitsgebiete. Dieses Ziel war ihm durch seine Anlage vorgezeichnet, der bei allem Reichtum und aller Größe das entscheidende Zentrum eines herrschenden Talentes fehlte, es ergab sich zugleich aus der geschichtlichen Stellung, die er als Jünger Rousseaus und Hamanns einnahm. Gerade dadurch, daß er den Zusammenhang von Leben und Dichtung betonte, hat er Goethe geholfen, die Konventionen überlieferter Formen abzustreifen, ihn ermutigt, sich und sein Erleben in seinen Dichtungen auszudrücken. Das Volkslied stand ihm am nächsten, weil in ihm am wenigsten »Literatur« war, »da fand der Mensch mit seiner Empfindung sich zusammen in einem Gefühl, da tönte all sein Empfinden der Menschheit in einen Klang: all sein Erkennen und Schauen ward Dichtung und Kunst« (270). Jedes Volk stellt in seinen Liedern seine Eigentümlichkeit dar, aber in dieser besonderen Umkleidung offenbart es das allgemeine Wesen der Menschheit. Menschheit ist für Herder nicht mehr ein abstrakter Normbegriff, dem gegenüber alle Besonderheiten der Völker gleichgültig wurden, sondern der Inbegriff alles Wertvollen und Lebendigen, ein großer Zusammenhang, in den jedes Volk mit seinem eigentümlichen Tone einstimmt. Herder wird so zum Dichter der Geschichte, er sieht das geschichtliche Leben als künstlerisches Ganzes, und der Inhalt seines dichterischen Schauens und Nachbildens ist die volle lebendige Wirklichkeit geschichtlichen Lebens. So war ihm von Anfang an lebendiges Wirken auf andere Seelen Bedürfnis, er war geborener Pädagoge, stets begehrte er, wie Kühnemann es unübertrefflich ausdrückt, »im erziehenden Schaffen lebendiger Seelen das Ideal der eigenen Seele außer sich darzustellen«. Die Ganzheit des irdischen Lebens ist nur in religiöser Ahnung erfaßbar, daher ist Herders Wesen am vollsten ausgedrückt in seiner Religion, die sich nicht von Natur und Geschichte loslöst, sondern sie als Einheit begreifen lehrt. »Will

man Herder seinen Platz bei den Klassikern geben, so ist er der Klassiker des religiösen Geistes« (555). Zwischen dem Wissen des modernen Menschen aber und seiner Religiosität soll eine Einheit gewonnen werden — auch dafür tritt das »Leben« ein, das zugleich als erlebtes Leben und als wissenschaftlich erfaßtes Leben, als Gegenstand der Religion und als Gegenstand der Biologie, verstanden wird. »Alle in der Biologie wurzelnden monistischen Versuche haben in Herder ihren Ausgangspunkt und Typus« (435). Damit freilich ist zugleich der Punkt berührt, an dem Herders Grenze liegt. Jener Begriff des »Lebens« ist nur scheinbar einheitlich, in Wahrheit bergen sich dahinter ganz verschiedene Begriffe. Herder, der kein Systematiker war, hat die strenge Arbeit begrifflicher Klärung verschmäht; und der Begriff rächte sich für diese Verachtung, indem er als ungeprüftes Vorurteil in seine Schriften sich einschlich. Frühe Erlerntes mußte ihm als selbstverständliche Wahrheit erscheinen, daher die merkwürdige Tatsache, daß er, der in seiner Jugend der stärkste Gegner der Aufklärer gewesen war, sich in seinem Alter der alternden Aufklärung näherte. Die Trennung der Lebensgebiete, die gerade in der reflektierten modernen Welt nötig wird, damit jedes Gebiet sich sein Eigenrecht wahre, haßte Herder, weil sie der einheitlichen »Humanität«, der Ganzheit des Lebens Abbruch tat. Goethe fand zur kantischen Philosophie einen Zugang, weil er sich selbst als reinen Künstler verteidigen mußte gegen die Ansprüche eines kunstfremden Lebens und moralistischer Vergewaltigung, Herder vermochte weder die Reinheit der kritischen Philosophie noch die Höhe der großen Kunst zu verstehen, weil er in beiden eine Vergewaltigung des einen der Liebe geweihten, der Gottheit zustrebenden Lebens sah.

Dabei war aber Herder selbst ein moderner Mensch, der die objektive Regel für seine Neigungen und Wünsche nicht naiv in einer überlieferten Sitte findet, sondern sie sich selbst suchen muß. Da er nun hierfür die Hilfe des systematischen Denkens verschmähte, konnte es geschehen, daß er die eigene Neigung, ja die eigene Schwäche als objektiven Maßstab deutete. So kommt in seine Lieblingsgedanken eine Färbung von persönlicher Willkür. »Humanität bedeutet für Herder den Inbegriff alles dessen, was er wünscht und für gut hält« (530). Sein lebendiges Kunstgefühl bleibt eingeengt in persönliche Schranken. »Er verstand wahrhaft nur, was in sein eigenes Leben sympathisch paßte« (569). Da aber Leben immer Auseinandersetzung mit objektiven Mächten, Einordnung des eigenen Daseins in gegebene Ganzheiten, Ordnung der einzelnen Seiten des eigenen Seins und Tuns nach ihrer objektiven und subjektiven Bedeutung fordert, da das Leben die reine Trennung der Wertgebiete braucht, um sich vom Chaos zum Kosmos zu ordnen, so vermochte es dieser Anbeter des Lebens nicht, sein Leben zu gestalten. So enthüllt sich die ganze Tragödie Herders in einem Satze, wenn Kühnemann sagt: »Diesem reichen Wesen fehlte in seiner Fülle eine einzige Fähigkeit: die Fähigkeit zu leben.« Es ist vielleicht der höchste Ruhm von Kühnemanns Werk, daß es uns Herders Schicksal nicht als bloßes trauriges Ermatten, sondern als echte Tragödie erleben läßt. Der Wille zur

Ganzheit scheitert hier, weil er den Durchgang durch die beschränkenden Sonderungen verschmäht. Aber dieser Wille lebt doch in uns allen, und er hat, das fühlen wir, sein Recht, jenseits aller einzelnen Gebiete, aller reinen Wissenschaft, Moral, Kunst. Nur ist die Aufgabe nicht Negation der Trennung, sondern Vereinigung der Getrennten. Da wir alle diese Aufgabe als letzte erkennen, so gilt uns Herders Leistung als Vorarbeit, Herders Schicksal als Mahnung. In diesem Sinne bedeutet Kühnemanns Buch über seinen Wert als geschichtliche Darstellung hinaus zugleich eine wesentliche Mitarbeit an den Kulturproblemen unserer Zeit.

Jonas Cohn.

Rudolf Kassner: Von den Elementen der menschlichen Größe. Leipzig 1911, im Inselverlag. — Jedes Buch Rudolf Kassners scheidet von neuem die Zahl seiner Leser in zwei Lager. Die einen sind unwillig, bei ihm keinen Gedanken so ausgeformt zu finden, daß sie ihn unmittelbar ihrem geistigen Besitz hinzufügen können. Die anderen erkennen wohl, daß es diesem Philosophen an der Tugend fehlt, die man heute als die philosophische schlechthin ansieht: der Kraft, eine eigene Schau der Welt aus sich herauszuheben und in den geistigen Raum zu stellen, die Kraft der Objektivierung und der allgemeingültigen Begründung. Aber sie sehen durch den unvollkommenen Ausdruck der Werke hindurch ein Sein, das eine eigene Größe hat, eine unvergleichlich gespannte geistige Existenz, deren Ausdruck so lange notwendig unvollkommen bleiben muß, als es zu ihrem Schicksal gehört, daß Denken und Leben für sie die allgemein gesicherten Maße verloren haben. Sie sehen in jedem dieser problematischen Bücher den immer erneuten Versuch, die widerstreitenden Elemente zu einem neuen Gleichgewicht zu bringen, nicht durch Reduktion, sondern durch Steigerung. Und sie müssen erkennen, daß mit jedem neuen Versuch das Verhängnis dieses einzigen Geistes sich unerbittlicher offenbart: daß Leben und Denken in ihm sich nicht stärken, sondern jedes dem anderen den Boden zu entziehen droht, in dem es allein fruchtbar wurzeln könnte.

Man wird auch dieses letzte Buch von den »Elementen der menschlichen Größe« kaum verstehen, wenn man es nicht aus diesem Schicksal hervorgetrieben erkennt. Wie hier die Masse des antiken und des christlichen Menschen, die Begriffe mythischer und historischer Größen gedeutet und gewertet werden, das ist nur aus dem verzehrenden Willen des Denkers zu verstehen, seinem eingeborenen Verhängnis, der Gefahr des Chaos und der Chimäre zu entgehen, die jedem metaphysisch Einsamen droht, für den die überkommenen Werte und Maße ihr Gewicht verloren haben; eine neue Einheit, ein neues Gleichgewicht von Leben und Denken, Außen und Innen, Welt und Mensch zu finden und sich in die Notwendigkeit einer Vision zu retten, die ihn gesichert über alles Fragwürdige und Gegensätzliche des Uebergangs hinwegträgt.

»Sie stößt die Quelle des großen Seins im Menschen auf, und nur so gilt die Vision, und ein solcher Mensch ist dann im antiken, im ewigen Sinne heilig gleich den Kindern, gleich den Tieren. Er ist, muß man sagen, durch seine Vision geschützt und undurchdringlich und ihm eignet die

Größe der ersten Menschen, die den Tod nicht kannten und also wahrhaft unerschrocken mit den Dingen lebten.«

Es ist sehr leicht, Kassner logisch zu kritisieren, und sehr schwer, ihn von innen heraus zu begreifen; vielleicht ist es dazu nötig, tief in der Welt Kierkegaards und Dostojewskys gelebt zu haben. Kassners Begriffe selbst scheinen oft zu stark, oft zu schwach für die Dinge zu sein, die sie mitteilen sollen. Er unterwirft sie keiner allgemeinen Disziplin; alle Bedenken schiebt er unwillig beiseite. Er kennt nur die eine Gefahr in sich, die Gefahr der Chimäre, und es macht seine Größe in dieser Welt der Surrogate und der Zerstreuung aus, daß er sich mit der Entschiedenheit eines tragisch gespannten Menschen über alle Vordergrundswerte hinwegsetzt, bei denen die anderen noch Ruhe finden, und nur das Eine kennen will, das not tut.

Dr. Kurt Singer.

G e o r g von L u k á c s: Die Seele und die Formen. Essays, Berlin. Fleischel 1911. 373 S. Durch Leistung, nicht durch Polemik stellt sich dieses Buch den üblichen Essaysammlungen gegenüber. Nicht der literar-historische Vermittlungsversuch Dichtungen einem allgemeinen Verständnis zugänglich zu machen, sondern eine ursprüngliche und tiefe Stellungnahme zum Ganzen des Lebens ließ diese Essays entstehen. Das bestimmt die Tiefe der Fragestellung und die Form, die neben Kunst sowohl als Wissenschaft selbstrechtlich bestehende Eigenart dieser Essays. Die Formen der Dichtung sind das Medium, durch welche dieser Essayist seine eigenen Fragen an das Leben stellt. Für ihn ist — wie die Formulierung seines Programmes lautet — die Begrifflichkeit eine motorische Kraft des Lebens, ein sentimentales Erlebnis, das sich an Dichtwerken vollzieht. Von dem geformten Leben der Dichtung geht er zurück zum Erlebnis, d. h. von der Form zur Seele, von dem Erlebnis zur allgemeines Menschenschicksal deutenden Idee, die in der individuellen Gestalt und Gestaltung des Dichters Erscheinung geworden ist, d. h. vom Bild zur Bedeutung. Ausgehend von der Technik der Dichtung strebt Lukács der Metaphysik der Kunst zu, um durch die Kunstphilosophie hinzuweisen auf die letzten Fragen des Lebens. Biographisch-philologische Tatsächlichkeit, psychologische Einfühlung und eindrucksvermittelnde Darstellung, diese Endzwecke der meisten Essays, sind für Lukács Ausgangspunkte zur Aufwerfung und Beantwortung der gekennzeichneten tiefer schürfenden Fragen. So stehen diese Essays, die ein aktuelles Interesse besitzen durch die Bezugnahme auf repräsentative Geister unserer Zeit, wie Stefan George, Charles-Louis Philippe etc., in der Nachbarschaft der Essays, die wir Wilhelm Dilthey und Rudolf Kassner verdanken.

Dr. Franz Baumgarten.

J o h a n n e s R e h m k e: D i e W i l l e n s f r e i h e i t. Leipzig, Quelle u. Meyer, VIII u. 146 S. Rehmkes Untersuchung zeichnet sich vor allem dadurch vorteilhaft aus, daß seine L ö s u n g des Problems nicht im letzten Grund eine A u f l ö s u n g desselben ist. Er gibt nicht eine Zerspaltung der Frage in koordinierte und doch nicht zu koordinierende Betrachtungsweisen, sondern eine eindeutige Antwort auf die klargestellte Frage, die nach ihm allein der allgemeinen Psychologie angehört. Das

Fundament bildet eine Analyse der in dem Satze »Ich will etwas« zum Ausdruck gebrachten Bewußtseinstatsache. Indem dabei als das Subjekt dieses Satzes die auf eine im Lichte der Lust vorgestellte Veränderung ursächlich sich beziehende Seele nachgewiesen und von der Bestimmung des Wollens jede dynamische Betrachtung — als sei es eine besondere Art psychischen Wirkens — sorgfältig ferngehalten wird, gelingt es R., den vermeintlichen Gegensatz von Notwendigkeit (kausaler Determiniertheit) und Freiheit des Willens als eine Täuschung zu erweisen und der Behauptung einer Willensfreiheit einen Sinn abzugewinnen ohne den üblichen Ausweg eines Sprungs ins Reich des Intelligibeln. Daß die psychologische Frage der Freiheit von der ethischen der Verantwortlichkeit völlig getrennt wird, ist gewiß ebenso sachlich berechtigt wie vorteilhaft für die Klarheit und Geschlossenheit der Darstellung. Den Philosophen mögen noch besonders die Streiflichter interessieren, die von R.s Willenslehre aus auf die teleologisch-voluntaristischen Typen der Erkenntnistheorie fallen. Aber auch dem Juristen und Pädagogen und jedem psychologisch Interessierten wird das Buch mit seiner originalen, tiefschürfenden Denkarbeit überraschend viele neue Anregungen, Ausblicke — und wohl auch Antworten zu bieten haben.

Friedrich Schumann.

Auf Anregung von Prof. Menzer in Halle hat die Kantgesellschaft die Herausgabe einer Serie von Neudrucken seltener philosophischer Werke unternommen. Die ganze Serie soll etwa 25 Bände umfassen. Den einzelnen Bänden werden am Schlusse Anmerkungen beigegeben, die unter anderem eine kurze Uebersicht über das Leben, den Bildungsgang und die Schriften des Autors enthalten. — Bis jetzt sind zwei Bände erschienen. Bd. I enthält die anonyme Schrift von G. E. Schulze »Aenesidemus«, die (1792 erschienen) den Standpunkt des philosophischen Skeptizismus gegen den damals seine Herrschaft beginnenden Kritizismus zu verteidigen suchte. Sie ist auch jetzt noch von großem Interesse, besonders für diejenigen, die sich in die Zeit der ersten Entwicklung des deutschen Idealismus vertiefen wollen. Der II. Bd. enthält die Jugendschrift des unlängst verstorbenen Otto Liebmann »Kant und die Epigonen« (erschienen 1865). Diese bekannte Schrift des »treuesten aller Kantianer« bahnte die so fruchtbar gewordene Rückkehr zu Kant und somit auch den modernen Zustand des philosophischen Denkens an. Beide Bände sind gut ausgestattet und ausgezeichnet besorgt: der erste von Dr. A. Liebert, der zweite von Prof. B. Bauch. In Aussicht stehen Neudrucke wertvoller und seltener Werke wie Maimon's Versuch einer neuen Logik und Bolzanos Wissenschaftslehre. Endlich sei noch erwähnt, daß die Jahresmitglieder der Kantgesellschaft diese Bände gratis erhalten. R. H.

Goethes Individualismus.

Von

Georg Simmel.

Mit den frühesten Schritten des vorstellenden Bewußtseins muß sich in ihm die Individualität — nicht als allgemeiner Begriff, aber als wirksame, weltbildende Kategorie — zu entwickeln beginnen. Denn indem überhaupt eine Mehrheit verschiedener Dinge zusammengeschaut oder zusammengedacht werden, steht das einzelne dem andern einzelnen oder der Gesamtheit, die es einbegreift, gegenüber, es ist *eines*, indem es ein anderes ist als andere. Mit der ersten Empfindung von Unterschieden, deren Träger als Dinge vorgestellt werden, beginnt die Entwicklung der Individualität; und zwar setzt sie mit zwei Motiven ein. Jede Existenz ein Stein oder ein Baum, ein Gestirn oder ein Mensch, ist zunächst individuell, indem sie ein gesondertes Dasein besitzt, d. h. irgend eine Art von geschlossenem Umfang, innerhalb dessen sie ein in irgend einem Sinne Selbständiges und Einheitliches ist. Hier kommt die von andern etwa unterschiedene Beschaffenheit des Wesens nicht in Betracht, sondern nur, daß dieses Stück des Daseins ein in sich zentriertes und — in welchem Maß auch immer — für sich bestehendes ist; gleichviel, ob es mit diesem Eigenbestande dann in Abhängigkeiten und weitere Gesamtheiten verflochten ist. Bestünde etwa die Welt aus lauter absolut gleichartigen Atomen, so würde ein jedes von ihnen, von jedem andern qualitativ ununterscheidbar, dennoch in diesem Sinne ein Individuum sein. Dieser Begriff aber erfährt sozusagen eine Steigerung, sobald das Anders-Sein sich auf die Eigenschaften des daseienden Subjektes erstreckt. Nun kommt es — in Anwendung auf den Menschen — nicht mehr nur darauf an, ein Andrer zu sein, sondern ein Anderes zu sein, als Andere; nicht nur im Sein, sondern auch im So-Sein sich von ihnen zu unterscheiden.

Das ganze denkende und praktische Leben der Menschheit läuft unter der Wirksamkeit dieser so differenzierten Kategorie ab. In unendlichen Abstufungen der Entschiedenheit erfassen wir die Geteiltheit des Da-

seins als Individualisierung — von dem »einen« Stück toter, mechanisch trennbarer Materie bis zu der »unteilbaren« Seele des Menschen. Alle Atomistik ist nur der reinste Ausdruck dieses fortwährend geübten Verfahrens: daß wir aus dem Dasein überhaupt Stücke aussondern, deren jedem wir ein Maß von Selbständigkeit zuschreiben; seine Eigenschaften haben hiermit nichts zu tun, es mag sehr viele oder sehr wenige besitzen, vergleichbare oder unvergleichbare — hier aber handelt es sich darum, daß Wesen als irgendwie selbstgenugsame Einheiten gelten, weil wir jedem von ihnen sozusagen ein volles Dasein zuschreiben. So entscheidend für unsere Weltbildung diese Kategorie ist, so spitzt sich doch das Bewußtsein mehr nach ihrer Weiterbildung ins Qualitative zu. Gegenüber Menschen wie Gegenständen ist unser Interesse und unsere Tätigkeit darauf gegründet, daß wir die Unterschiedenheit eines jeden gegen jeden kennen, und selbst festgestellte Gleichheit ist nur dadurch wichtig, daß sie etwas andres ist als die sonst oder daneben festgestellte Ungleichheit.

Diese Kategorien, die so gewissermaßen als reale Kräfte von jeher die Inhalte von Welt und Leben gestaltet haben, gewinnen nun in der Entwicklung des modernen Geistes ein über ihre reale Wirksamkeit hinausgehendes Bewußtsein. Und zwar in der doppelten Form: einmal als rein abstrakte Begriffe, mit denen die Erkenntnis die Struktur der Wirklichkeit deutet, und dann als Ideale, zu deren immer vollkommenerer Ausprägung der Mensch die eigene und fremde Wirklichkeit zu entwickeln hätte. In der Ideenwelt des 18. Jahrh. dominiert die differentielle E x i s t e n z des Menschen, das Gesammeltsein in dem selbständigen Punkt des Ich, die Gelöstheit eines für sich selbst verantwortlichen Daseins aus den Verschmelzungen, Bindungen, Vergewaltigungen von Geschichte und Gesellschaft. Entzogen den Durchbrechungen seiner persönlichen Grenze, mit denen diese ihn bedrohen, ist er schlechthin ein individuelles Dasein, und deshalb i s t er metaphysisch ebenso absolut frei, wie er es moralisch, politisch, intellektuell, religiös sein s o l l. Indem er so seine eigene eigentliche Natur dokumentiert, taucht er damit in den Grund der Natur überhaupt zurück, von der die geschichtlich-gesellschaftlichen Mächte ihn losgerissen haben, weil sie ihm die Freiheit seines individuellen, nur in seinem eigenen Umfange wohnenden Fürsichseins genommen haben. Die Natur aber ist der Ort der absoluten Gleichheit vor dem Gesetz: so sind denn alle Individuen in ihrem letzten Seinsgrunde gleich, wie die Atome der konsequentesten Atomistik. Die Beschaffenheitsunterschiedė reichen in den entscheidenden Punkt der Individualität nicht hinüber. Vielleicht war es das Gefühl, daß das schlechthin auf sich gestellte, nur aus den Kräften des eigenen Seins gespeiste

Individuum seine Vereinsamung und seine Verantwortung nicht tragen könnte, was diesen Individualismus einen Halt in der Zugehörigkeit zu der Natur überhaupt und in der Gleichheit aller solchen Individuen untereinander suchen ließ.

Die andere Form des Individualismus, gegen Ende des 18. Jahrh. und namentlich bei den Romantikern rein ausgebildet, sieht die Bedeutung der Individualität nicht darin, daß sich der Kreis ihrer Existenz um ein selbständiges Ich legt, eine in sich geschlossene Welt — sondern daß der Inhalt dieser Welt, die Qualitäten der Wesenskräfte und -äußerungen, von Individuum in Individuum unterschieden sind. Man könnte ihn, im Gegensatz zu jenem formalen, den qualitativen Individualismus nennen; nicht die Selbständigkeit des Seins prinzipiell gleicher Wesen, sondern die Unverwechselbarkeit des So-Seins von prinzipiell ungleichen ist ihm ebenso die tiefste Wirklichkeit wie die ideale Forderung des Kosmos und zuhöchst der Menschenwelt. Dort ist es der Lebensprozeß, dessen Formung — nämlich sein Ablauf um gegeneinander isolierte und freie, aber homogene Zentren herum — in Frage steht, hier der Inhalt dieses Prozesses, den keiner seiner Träger mit dem andern teilt und teilen soll.

Zu dieser großen Entwicklung des Individualismus, deren reinste Aussprachen zu Goethes Lebzeiten standfanden, hat er nun keineswegs ein einseitig entschiedenes Verhältnis. Soweit überhaupt nach einem der parteimäßigen und also rohen Schlagworte gefragt wird, muß seine Lebensanschauung eine individualistische heißen; es verleugnet sich nicht, daß den Geist seiner Zeit die angedeuteten Tendenzen leiteten. »Wenn ich aussprechen soll, sagt er kurz vor seinem Tode, was ich den Deutschen überhaupt, besonders den jungen Dichtern geworden bin, so darf ich mich wohl ihren Befreier nennen: denn sie sind an mir gewahr geworden, daß, wie der Mensch von innen heraus leben, der Künstler von innen heraus wirken müsse, indem er, gebärde er sich, wie er will, immer nur sein Individuum zu Tage fördern wird.« Was als individuelles Leben erscheint, hat seine letzte Wurzel im Individuum selbst; dieses Verhältnis zum Leben setzt sich einer Dreiheit anderer Möglichkeiten entgegen.

Für gewiße theologische Denkarten strömen dem Individuum seine Energien, nach Maß und Richtung, von einer transzendenten Macht zu, die Inhalte seiner Existenz sind ihm ebenso wie diese Existenz selbst als bloße Teile eines ihm selbst verborgenen und eigentlich außerhalb seiner gelegenen Weltplanes verliehen. Der extreme Soziologismus ferner macht das Individuum zum bloßen Schnittpunkt von Fäden, die die Gesellschaft vor ihm und neben ihm gesponnen hat, zum Gefäß sozialer Einflüsse, aus deren wechselnden Mischungen die

Inhalte und die Färbung seiner Existenz restlos herzuleiten sind. Die naturalistische Weltanschauung endlich setzt an die Stelle des sozialen Ursprungs des Individuums den kosmisch-kausalen. Auch hier ist das Individuum sozusagen eine Illusion, seine vielleicht unvergleichbare Form entsteht nur in einem Zusammenströmen ebenderselben Stoffe und Energien, die auch das Gestirn und das Sandkorn bauen, ohne daß diese Form ein eigener Ursprung von Inhalten und Betätigungen seines Lebens wäre. In all diesen Fällen kann der Mensch nicht »von innen heraus leben« weil sein »Inneres« als solches eben keine Produktivkräfte entfaltet; was er »zu Tage fördert« ist nicht »sein Individuum«, weil dieses überhaupt keine Substanz ist, sondern irgend etwas andres, Metaphysisches, Soziales, Naturhaftes, das nur die zufällige Form freier Individualität passiert hat; diese selbst kann nichts Produktives sein, und also nichts urtümlich Eigenes, sozusagen nicht sich selbst hervorbringen. Die Kardinalfrage der Lebensanschauung: ist das Individuum ein letzter Quellpunkt des Weltgeschehens, ist es seinem Wesen als Individuum nach schöpferisch; oder ist es ein Durchgangspunkt für Mächte und Strömungen überindividueller Provenienz; ist es die Substanz, aus der die Formungen des geistigen Daseins quellen oder die Formung, die andere Substanzen dieses Daseins annehmen — diese Frage ist für Goethe in dem ersteren Sinne entschieden. Dies ist ein metaphysisches Grundgefühl Goethes, das freilich sein Verhältnis zum Problem der Individualität keineswegs abschließt, mit dem er aber jener ersten Form des Individualismus sich zubekennt.

Nun enthält aber diese Eigenproduktion des Individuums noch eine Zweiheit, die die eben getroffene Entscheidung noch einmal differenziert. All jene so entgegengesetzten Theorien waren im Sinne einer dynamischen Einwirkung auf das Individuum gemeint; sein Leben war durch die realen Kräfte bestimmt oder sogar konstituiert, die von außerhalb seiner gelegenen Instanzen her flossen und an denen dieses Leben, als ein ablaufender Prozeß, seine richtunggebenden Kausalitäten fand; und diese bestimmten unvermeidlich auch die Inhalte eben des Lebensprozesses. Wenn nun aber dieser Prozeß sozusagen aus sich selbst, von innen her, abläuft, wenn er schöpferisch ist — so braucht darum sein Inhalt noch keineswegs einzig, originell, unvergleichbar zu sein; dieser vielmehr kann durchaus ein typischer, vorbestehender, allgemeingültiger sein. Und damit scheint allerdings mindestens eine Richtung in Goethes vielverwebten Verhältnissen zum Problem des Individualismus bezeichnet. In ureigner Dynamik erzeugt sich der Prozeß eines jeden Lebens, ihm verbleibt das eigentlich Persönliche, das aus keiner metaphysischen, mechanischen,

historischen Instanz stammt; und was er erzeugt, ist deshalb durchaus der echte Ausdruck eben dieser Persönlichkeit. Dies bedarf zuerst der Festlegung. Es gehören hierhin Aussprüche wie die, daß poetischer Gehalt Gehalt des eignen Lebens ist; hierhin die bedeutsamen Worte: »Man gibt zu, daß Poeten geboren werden, man gibt es bei allen Künsten zu, weil man muß. Aber wenn man es genau betrachtet, wird jede, auch die geringste Fähigkeit uns angeboren, und es gibt keine unbestimmte Fähigkeit. Nur unsre zweideutige, zerstreute Erziehung macht die Menschen ungewiß; sie erregt Wünsche, statt Triebe zu beleben, und statt den wirklichen Anlagen aufzuhelfen, richtet sie das Streben nach Gegenständen, die so oft mit der Natur, die sich nach ihnen bemüht, nicht übereinstimmen.« Deutlicher kann nicht die Individualität als die allein zu Recht bestehende Quelle des Lebens bezeichnet, entschiedener nicht dessen Gestaltung aus dem heraus abgelehnt werden, was uns als der Individualität Aeußerliches und deshalb Zufälliges umgibt. Das gehört auch in den allgemeinen Sinn der unmittelbar ganz anders orientierten Aeußerung über die »unverhältnismäßigen« Organe von Tieren: Hörner, lange Schweife, Mähnen, zu denen im Gegensatz der Mensch alles in die genaue Harmonie seiner Gestalt einbezieht und »alles was er hat, auch ist«. Auch im Geistigen hängt so nichts am Menschen als ein Fremdes, so daß man diesen Satz in Goethes Sinn durchaus so variieren kann, daß der Mensch alles, was er erzeugt, auch ist. Es ist sein eigenes Leben, das das so gleichsam statisch Ausgedrückte in voller Bewegtheitsform zeigt. Er war schon ein älterer Mann, als Personen seines näheren Umganges sich darüber äußerten, wie bildsam seine Ansichten waren, wie sie sich mit den Entwicklungen und Wandlungen seiner Lebendigkeit dauernd umbildeten. Im Unterschied gegen Schiller, bei dem »immer alles fertig war«, bemerkte eine dieser Personen, daß bei Goethe alles im Gespräch würde; eine zweite, daß seine Ansichten keineswegs stabil gewesen wären, und daß er, wenn man ihn gefaßt zu haben glaubte, das nächste Mal, »in einer anderen Stimmung«, andere Meinungen geäußert hätte. Der Inhalt seines Lebens lag eben seinem Prozesse an, wie einem lebendigen Körper seine Haut, die aufs genaueste von seinen inneren Vorgängen jeweilig modifiziert wird. Vielleicht erklärt es sich von hier aus auch, daß er so oft von der Tatsache und Notwendigkeit des Wirkens und Tuns, von der rastlosen Tätigkeit spricht, in der die »Monas« der Persönlichkeit sich erhalten müsse, ohne doch anzugeben, wofür man wirken, wohin man diese Tätigkeit richten solle. Fast möchte man glauben, daß das Leben eben nur lebt und leben soll, daß die formale Ausübung seiner Bewegtheit der Wert

seines Daseins ist, daß alle Inhalte und Zwecke in letzter Instanz nur insoweit Wert besitzen, wie sie die Bewegtheit des Lebens steigern; hat er doch unumwunden ausgesprochen: »der Zweck des Leben ist das Leben selbst.« Dennoch glaube ich nicht, daß dies seine eigentliche Gesinnung ist. Vielmehr nur, daß ihm die Erzeugung des wertvollen Inhaltes in dem Maße, in dem das Leben immer mehr Leben, immer mehr Bewegtheit ist, etwas ganz Selbstverständliches ist. Darum braucht er allerdings nicht zu sagen, was denn eigentlich Objekt und Zielwert der sich bewegenden Monas wäre. Man hat manchmal gegenüber Goethes Aeußerungen über die Tätigkeit als letzte Forderung, über die Notwendigkeit des rastlosen Wirkens ein beinah peinliches Gefühl, mit alledem im Leeren zu stehen; denn man findet den wertvollen Inhalt nicht angegeben, als dessen Träger all jenes Wirken und Sichbewähren doch erst selbst ein Wert wird, während er sonst ein bloß Formales bleibt, dem Positiven und dem Negativen des Wertes gleichmäßig offen. Anders aber, wenn man erfaßt, wie organisch Goethe das Verhältnis zwischen Prozeß und Inhalt meint, daß das Leben prinzipiell nicht einen ihm fremden Wert als Inhalt aufnimmt, an dessen Stelle es auch einen Unwert akzeptieren könnte, daß vielmehr, wenn es seinen reinen Sinn erfüllt, mit dem Vollzuge seines Prozesses den ihm angemessenen Inhalt aus sich heraus erzeugt. Dieser Inhalt liegt nicht als ein Objekt und Zweck außerhalb seiner, sondern ist die Produktivität des Lebens, von ihm nicht anders unterschieden, als das gesprochene Wort von dem Sprechen des Wortes. Eben diese Kraft des Lebens, das Rechte und Wertvolle nicht erst zu bekommen, sondern mit seiner Bewegung selbst zu erzeugen, wendet jene Aeußerung nur praktisch: man solle doch nicht »Wünsche erregen«, sondern »Triebe beleben«, und es sei das Wesen des Lebens, das zu »sein«, was es »hat«.

Und daneben, daß das Leben seine Inhalte so unmittelbar an seinen individuellen Verlauf angeschlossen hat, steht nun die vorhin angedeutete Möglichkeit, daß diese Inhalte in ihrer logischen, bezeichenbaren Bedeutung keineswegs singulär und nur für dieses Individuum gültig, sondern mit vielen geteilt und für viele gültig seien. Mindestens e i n e Richtung von Goethes Ueberzeugungen wird damit angegeben. Alles Gescheite, so meint er, wäre schon einmal gedacht worden, es käme nur darauf an, es noch einmal zu denken — womit er denn die Individualität des Prozesses in die Ueberindividualität des Inhaltes deutlich bezeichnet: er ermahnt: »das a l t e W a h r e, faß es an!« — und ist überzeugt, daß im Großen und Ganzen die Lebensinhalte sich immer wiederholen. Noch bedeutsamer aber sind die an sich nicht so deutlichen Stellen, an denen er von der Geringfügigkeit

der Unterschiede zwischen den Menschen spricht: nicht einmal zwischen dem Genie und dem ganz simplen Menschen sieht er eine wirklich wesentliche Kluft; »wir sind eben alle von Adams Kindern« — womit er zur Duldung für einzelne widerwärtige Aeußerungen mahnt — und »in jedem Besondern« sieht er, durch die »Persönlichkeit hindurch das Allgemeine immer mehr durchleuchten«. Unterschiede des Lebensprozesses selbst nach seiner Dynamik, seinem Vitalitätsmaße erkennt er dabei in voller Schärfe an, so sehr, daß er daraufhin sogar verschiedene Maße von Unsterblichkeit voraussetzt. Aber — so kann man diese Konstellation wohl ausdrücken — die den verschiedenen Lebensmaßen entsprechenden, weil von ihnen erzeugten Lebensinhalte zeigen, von andern Standpunkten aus gesehen, keineswegs gleich große Unterschiede, ja vielleicht gar keine: vom ethischen, intellektuellen, ästhetischen oder welchem Standpunkte aus immer können sie sehr ähnlich, oder ganz allgemein sein; werden sie so oder gewissermaßen isoliert betrachtet, gelöst von der Unmittelbarkeit des Lebens selbst, wie wir sie allerdings meistens oder unvermeidlich zu werten gewohnt sind — so verschwinden die Individualisiertheiten, die sie als unmittelbare Ausdrücke der einzelnen Lebensintensitäten und nur als solche besitzen müssen.

So gedeutet erst scheinen mir die Widersprüche zwischen den angeführten Gruppen der Goetheschen Aeußerungen aufgehoben. Was der Mensch denkt, leistet, darbietet, ist bei Einstellung in sachliche Ordnungen, als rein inhaltliche Qualität, etwas ganz anderes, als innerhalb des schöpferischen Lebens selbst — etwas anderes die Farben des Regenbogens als bloß optische Erscheinungen und innerhalb der farbentheoretischen Anordnung und Diskussion, etwas anderes ebendieselben in dem sprühenden Spiel des Wasserfalls. Der Lebensinhalt steht unter diesen beiden Kategorien: er ist gleichsam als die Kristallisation des Lebensprozesses, als die Formung der individuellen Bewegtheit, selbst schlechthin individuell: und er kann dabei, als selbständiger und sozusagen nach außen hin gespiegelter, durchaus allgemein, ein ganz durchgehender sein, er ist das gerade, sobald er aus dem echten Leben kommt, und er soll es sein. Darum kann Goethe, ganz nahe jenem Ausspruch, daß poetischer Gehalt Gehalt des eigenen Lebens sei und daß ein jeder doch nur sein Individuum zutage fördert, verkünden: »Der Dichter soll das Einzelne — das heißt hier doch wohl: das einzelne eigne Erlebnis — so zum Allgemeinen erheben, daß die Hörer es wiederum ihrer eigenen Individualität anzueignen vermögen« — so daß bei diesen die allgemeine Bedeutung der individuellen Produktion wieder aus ihrer Allgemeinheit zurücktritt und als Individuelles erlebt wird. Mit dieser Deutung hat der typische In-

dividualismus des 18. Jahrhunderts eine besondere Gestaltung gewonnen. In diesem war das Individuum ganz auf sich gestellt, seine Kräfte aus dem rätselhaften Punkte unbedingter Spontaneität hergeleitet, das Leben eines jeden ausschließlich die Entwicklung seiner selbst. Daß aber dabei die Menschheit nicht in atomisierte Splitter auseinanderfällt und auseinanderfallen soll, weiß diese Anschauung nur durch die behauptete Gleichheit all dieser Einzelnen in ihrem eigentlichen Kern und Wesen zu erweisen: die liberté wird durch die égalité ergänzt. Das Fundament der Goetheschen Aeußerungen läßt sich als eine tiefere und lebendigere Auffassung des Problems auslegen: durch die zweifache Bedeutung der vom Leben gezeugten Inhalte. Wenn er einmal von den »Eigenheiten« des geistigen Wesens spricht und daß ihre Phänomene »irrtümlich nach außen, wahrhaft nach innen« seien — so offenbart er das Prinzip dieser Zweiheit, wenn auch in anderer als der hier fraglichen Richtung. Die Eigenwurzelung, das individuell schöpferische Leben der Einzelnen ist ihm nicht mit deren metaphysischer Gleichheit verbunden; vielmehr, eine grenzenlose Unterschiedenheit trennt ihre Lebensintensitäten, trennt den Sinn ihres Daseins. Die Inhalte aber, die der Prozeß dieses Daseins unmittelbar und aus sich allein zeugt, die in ihm zentrieren und die Unvergleichbarkeit seiner jeweiligen Gestalt zeichnen, haben zugleich eine Bedeutung »nach außen«, sie fügen sich einer sachlichen Ordnung und Deutbarkeit, einem menschlichen Gesamtleben ein und hier nun, ganz andren Wert- und Ordnungskriterien unterstellt, können sie eine prinzipielle Verwandtschaft oder Gleichheit zeigen, die für sie, insoweit sie dem individuellen schöpferischen Leben anliegen, gar nicht in Frage kommt. Wie sie »wahrhaft nach innen, irrtümlich nach außen« sein können, ebenso individuell nach innen, allgemein nach außen.

Die bisher fragliche Unterschiedenheit zwischen Individuum und Individuum scheint nach manchen seiner Aeußerungen nicht eigentlich in der qualitativen Färbung, sondern in dem Maße ihrer Lebensintensität zu beruhen: in der Fülle der Bewegtheit, in der Kraft des Sichbewährens und Sichbehauptens — gewissermaßen in quantitativen Unterschieden. In dieser Richtung meint er mit 62 Jahren: »Größere Menschen haben nur ein größeres Volumen; Tugenden und Fehler haben sie mit den mindesten gemein, nur in größerer Quantität.« Und quantitative Unterschiede geben sich ja auch am ehesten dazu her, die Einzelexistenzen von einander zu differenzieren, ohne die Allgemeinheit ihrer Inhalte aufheben zu müssen. Und ganz entschieden äußert er sich, fast ein Achtziger: »Man spricht immer von Originalität, allein was will das heißen! — Wenn ich sagen könnte,

was ich alles großen Vorgängern und Mitlebenden schuldig geworden bin, so bliebe nicht viel übrig. — Was können wir denn unser Eigenes nennen, als die Energie, die Kraft, das Wollen!« Dies gehört zu den prinzipiellen Möglichkeiten, das menschliche Wesen aufzufassen, und unter den großen Menschengestaltern scheint mir noch Velasquez ihr nahezustehen. Auch an seinen Gestalten empfinden wir vor allen Dingen ihr bestimmtes, individuelles Maß von Vitalität, von Dynamik der Existenz; als liefe eine Skala bloßer Lebensintensitäten von seinem Grafen Olivarez und dem Dresdner Jägermeister, die wie kontinuierlich mit Lebenskraft ausgefüllt scheinen, bis zu den ausgelaugten Habsburgern, in denen das Leben überhaupt keine Realität, sondern nur noch ein Schemen ist, und als habe jede seiner Figuren auf dieser Skala der Lebensquantitäten eine unzweideutige Stelle, an der die Auffassung des Künstlers sie festlegt. Aber neben dieser Gestaltung des Individualismus, wie sie bei Goethe anklingt, entwickelte sich bei ihm die spätere, die ich als den qualitativen Individualismus bezeichnete und für die Wesen und Wert des Menschen in der Besonderheit oder Einzigkeit seines Beschaffenseins, seiner Eigenschaften besteht. Mit achtzehn Jahren schreibt er förmlich rabiat: »Hätte ich Kinder und einer sagte mir: sie sehen diesem oder jenem ähnlich, ich setzte sie aus, wenns wahr wäre.« Und ganz wenig später setzt sich diese Leidenschaft für das unbedingt Eigene, diese Wertung des Unerhörten in die einzelnen Momente des persönlichen Lebens selbst fort: »Macht mich was empfinden, was ich nicht gefühlt, was denken, was ich nicht gedacht habe!« Und dann läßt er im Meister den Abbé offenbar seine eigene Meinung aussprechen: »Ein Kind, ein junger Mensch, die auf ihrem eigenen Wege irre gehen, sind mir lieber als manche, die auf fremdem Wege recht wandeln.« Für diesen ganzen, in der Romantik aufgegipfelten Typus des Individualismus und seine geistesgeschichtliche Bedeutung bedeuten wohl überhaupt die Lehrjahre den entscheidenden Durchbruch. Sehen wir zunächst von Shakespeare ab, so ist wohl hier zum ersten Male in der Literatur eine Welt gezeichnet (wenn es auch nur die kleine »Welt« bestimmter gesellschaftlicher Kreise ist), die völlig auf die individuelle Eigenheit ihrer Elemente gestellt ist und sich durch eben diese Eigenheiten in ihrer Weise organisiert und entwickelt. Man denkt hier natürlich an das größte dichterische Beispiel eines Weltbildes aus scharf individualisierten Einzelerscheinungen, an die Divina Commedia. Allein so wenig sich die Menschen im Meister an Intensität ihres Daseins und Gewalt des Umrisses mit den Danteschen messen können, so besteht für diese doch nicht das Problem, das der Individualistik jener erst ihr eigentliches Cachet gibt: durch ihre Wechselwirkung eine Lebens-

welt erwachsen zu lassen. Dantes Gestalten stehen isoliert nebeneinander, nur aufgereiht an der transzendenten Wanderung des Dichters und ihre Einheit nicht durch eigene Beziehungen findend, sondern durch die übergreifende, allumfassende göttliche Ordnung, die jener Individualisationen sozusagen gar nicht als ihrer inneren Bedingung bedarf.

In der Konfrontierung mit der Individualistik Shakespeares rückt die Goethesche wieder unter ganz andere Kategorien, die den letzten Fundamenten ihrer gegensätzlichen Produktionsarten zugehören. Shakespeares Schaffen, seiner reinen Idee nach, findet sein Symbol an dem göttlichen Schöpfertum. In der gestalteten Welt ist das Etwas, woraus sie gestaltet wurde, das Chaos oder das unbenennbare Sein, nun verschwunden, in die Summe der einzelnen Gestaltungen aufgegangen; ebenso ist, gleichsam von der anderen Seite, der Schöpfer selbst von ihnen zurückgetreten, und überläßt sie sich selbst und den ihnen eingeprägten Gesetzen und steht nicht mehr als ein Greifbares und eindeutig Auffindbares hinter ihnen. Zu diesem Absoluten und Metaphysischen zeigen Shakespeares Figuren die künstlerische Analogie. Alle ihre »Naturhaftigkeit« besagt nicht, daß eine allgemeine, einheitliche »Natur überhaupt« noch unter der einzelnen fühlbar wäre, keine solche verbindet als ein gemeinsamer Wurzelboden die einzelnen, sondern jede von diesen hat das Sein wie bis zum letzten Tropfen in sich eingetrunken und es restlos in eben diese individuelle Form übergeführt. Und auf der anderen Seite: der Schöpfer selbst hat sich hinter seinem Werk unsichtbar gemacht, seine einzelnen Produkte weisen nicht auf ihn als Ergänzung oder Deutung, als Hintergrund oder ideellen Brennpunkt hin. Es ist mindestens ein sehr symbolischer Zufall, daß wir von Shakespeares Persönlichkeit außer einigen Aeußerlichkeiten nichts wissen. Seine Produktionen und Gestalten haben sich von ihm abgelöst und — cum grano salis zu verstehen — es würde dem Verständnis und dem Genuß keines seiner Werke etwas abbrechen, wenn ein jedes einen anderen Schöpfer hätte. Das Dasein, das jede seiner tragischen Gestalten darstellt, geht bis in deren letzten Wurzelspitzen als individuelles hinunter und löst sie in unerhörter Selbständigkeit und geschlossener Plastik sowohl von der objektiven Zusammengehörigkeit aller Wesen wie von der Zugehörigkeit zu der dahinterstehenden Subjektivität des Dichters, die sie zusammenbinden sollte, los. In beiden Hinsichten sind die Werke und die einzelnen Gestalten Goethes anders orientiert. Goethes dichterische Produktion steht auf dem Gefühl eben derselben Natur, deren Begriff sein theoretisches Weltbild fundamentiert. Die Welt ist ihm Ausgestaltung eines universellen einheitlichen Seins, das die Ge-

stalten aus sich entläßt und in sich zurücknimmt (»Geburt und Grab Ein ewiges Meer«), aber sie in keinem Augenblick aus dieser physisch-metaphysischen Grundsubstanz sich völlig lösen läßt (»Das Ewige regt sich fort in allen«). Die Verwandtschaft aller Gestalten, die bei Shakespeare höchstens in einer gewissen Gleichheit ihrer künstlerischen Formung, ihres Stils und Umrißgröße besteht, ist bei Goethe durch die Fundierung in der Natureinheit gegeben, aus der sich die einzelne nur hebt, wie aus dem Meere die einzelne Welle in ihrer vielleicht nie wiederholten Form. Die »Natur«, unter deren Bilde oder als deren Erzeugnis Goethe die Erscheinungen sah, war sehr viel weiter, metaphysischer, den Zusammenhang der Individuen lückenloser unterbauend, als die »Natur«, die die Shakespeareschen Erscheinungen hervortreibt. Aber darum war sie auch nicht so in die einzelne konzentriert, nicht mit so vulkanischer Stoßkraft die einzelne schaffend. Bei Shakespeare handelt es sich um die Natur der einzelnen Erscheinung, bei Goethe um die Natur überhaupt, die als die immer gleiche jeder einzelnen zugrunde liegt. Was er von sich selbst sagt: »Und so spalt' ich mich, ihr Lieben, Und bin immerfort der Eine« — gilt auch für die Natur und ihre individuellen Erscheinungen. Wir sind alle Kinder der einen göttlichen Natur, deren »Genie« auch in der »plumpsten Philisterei« lebt und die so alle Einzigkeiten der Individualitäten wie in einem einzigen, wenn auch unaussprechbaren Grundgesetz wurzeln läßt. Wie die typischen großen Menschen der Renaissance haben sich die Shakespeareschen Individuen sozusagen von Gott losgerissen, das Metaphysische ihrer Existenz findet Platz zwischen ihrem Scheitel und ihrer Sohle, während die Goetheschen als Glieder eines metaphysischen Organismus wirken, als Früchte e i n e s Baumes — ohne daß diese irgendwie in ihnen beharrende und sie wieder in sich zurücknehmende »Natur« etwa eine qualitative Gleichartigkeit unter ihnen bewirkte. Und nun sind diese Gestalten, gleichsam nach der anderen Seite, mit der Einheit der dichterischen Persönlichkeit verwachsen geblieben, sie sind als Aeußerungen e i n e r schöpferischen Subjektivität miteinander verbunden — was auch seinerseits nicht die Einzigkeit ihres Beschaffenseins alteriert. Bei Shakespeare liegt der dichterisch-schöpferische Persönlichkeitspunkt, in dem sich die Lebenslinien seiner Gestalten treffen, sozusagen im Unendlichen, bei Goethe rückt er nie ganz außer Sehweite. Nicht so, als hätten sie alle, als beschreibbare Phänomene, eine Familienähnlichkeit mit ihrem Erzeuger, als wären in jeder Züge des Goetheschen Wesens feststellbar oder als wären sie aus diesem, als aus fertigen Stücken seiner selbst, die er in der Hand hatte, zusammengefügt. Zwar, dieses Sich-selbst-Modellstehen, diese Projizierung des eigenen, schon angebbar geformten

Seins in die Fantasiegestalt kommt bei Goethe oft genug vor, es liegt vor aller Augen und ist oft genug hervorgehoben worden. Allein statt dieses einigermaßen Naturalistisch-Mechanischen meine ich hier etwas reiner Funktionelles und einer tieferen Schicht Zugehöriges: nicht das Uebertragensein von Inhalten, sondern das dynamische Getragensein oder genauer: Vorgetragensein der Gestalt durch den Gestalter, durch den Schöpfer steht in Frage. Die Figur steht nicht in demselben Sinne wie bei Shakespeare für sich, sondern sie ist das vom Dichter dargebotene Kunstwerk, sie ist zwar ebenso »gewachsen« wie jene, aber nicht ebenso gleichsam aus sich selbst, sondern aus der Lebendigkeit, dem Welt- und Kunstwollen Goethes, bei aller qualitativen Eigenheit und Differenziertheit bleiben Mephisto und Ottilie, Gretchen und Tasso, Orest und Makarie innerhalb der schöpferischen Lebenssphäre des Dichters und der Lebenssaft, der diese aus einheitlicher Quelle tränkt, bleibt in allen fühlbar — eine Rückbeziehung der Geschöpfe auf den Schöpfer nicht auf Grund des Inhaltes, sondern des lebendigen, seine Kontinuität von diesem zu jenen nicht lösenden Schöpfungsprozesses. Am deutlichsten offenbaren dies die Romane. Im Werther wird es von vornherein dadurch gedeckt und vielleicht überdeckt, daß hier jene inhaltliche Identität von Erlebnis und Werk besteht. Aber im Meister und in den Wahlverwandtschaften wird der künstlerische Stil durchaus dadurch bestimmt, daß wir überall den Erzähler fühlen. Es fehlt hier der formal-künstlerische Realismus (von der Entscheidung zwischen inhaltlichem Naturalismus oder Stilisierung noch völlig unabhängig), der die Ereignisse und Menschen auf sich selber stellt, so daß sie, wie von der Bühne, nur als ein unmittelbares Dasein wirken; vielmehr, sie sind wirklich eine »Erzählung« die von dem dahinterstehenden, fühlbaren Erzähler getragen wird; bei aller Selbständigkeit der Personen und all der Zerpflücktheit der Komposition, die etwa die Wanderjahre zeigen, bleibt doch der Dichter die »Einheit der Apperzeption«, die freilich hier einen eigenen Sinn hat. Nicht den Kantischen, dem sie die ideelle, objektive Beziehung von Erkenntnisinhalten bedeutet, unter Ausschaltung des seelischen Lebenprozesses; nicht den subjektiven Sinn, für den der einzelne Bewußtseinsinhalt eben nur als Lebensäußerung dieses bestimmten Subjcktes von Bedeutung ist; sondern in dem besonderen Sinn, der vielleicht nur zwischen der Erzählung und dem Erzähler besteht. Das Erzählte hat eine objektive Einheit, einen für sich verständlichen Zusammenhang seiner Elemente; der Erzählende hat in sich die Einheit seiner Person, die den psychologischen Zusammenhang seiner Vorstellungen, seines Schaffens bedeutet oder trägt. Bleibt nun aber dieses Subjekt in seiner schö-

pferischen Aktivität in oder hinter jenem objektiven Gebilde spürbar, so schiebt sich (und das eben will diese »Spürbarkeit« besagen) die zweite Einheit in die erste hinein, das Gebilde bekommt einen neuen einheitlichen Schöpfungspunkt; und es ist mit unserer, immer räumlich orientierten Begriffssprache garnicht recht möglich auszudrücken, daß dieser mit der objektiven Einheit des Erzählten weder zusammenfällt noch auseinanderfällt. Aber ausdrückbar oder nicht, die Goetheschen Romane laufen innerhalb der Kategorien des »Erzählers« ab und offenbaren damit das merkwürdige Verhältnis der objektiv gewordenen, aber in dieser Objektivität sich nicht verlierenden Subjektivität, das Goethes Geisteswesen durchgängig bezeichnet.

Sieht man von hier noch einmal auf Shakespeare hin, so erscheint Goethe auch in seinen Dramen, von Iphigenie an, sozusagen als der Berichtende, Erzählende. Wenn Macbeth und Othello, Cordelia und Porzia reden, so ist in der ideellen Welt dieses Geschehens und Sprechens absolut nichts außer ihnen selbst vorhanden und spürbar, es gibt keinen Shakespeare, der sie als ihr heimlicher König bewegte, er ist völlig in ihr Eigenleben aufgelöst. Aber bei allen Nuancierungen zwischen der Redeweise Antonios und der Prinzessin, Fausts und Wagners, Pylades, und Orests, haben sie, gegen jene gehalten, einen relativ gleichen Grundrhythmus, denn schließlich ist es immer Goethe, der sie reden läßt. Vielleicht ist diese Unmittelbarkeit, mit der Goethes Gestalten ihr Leben aus ihm selbst bezogen, die Ununterbrochenheit der Säfteströmung zwischen ihnen, als wäre die Nabelschnur nicht gelöst — vielleicht ist diese der Grund, weshalb Goethe vor dem Unternehmen einer »eigentlichen Tragödie« zurückscheute und meinte, daß »der bloße Versuch ihn zerstören würde«. Aus eben diesem Zusammenhang ist die Spannung zwischen Subjektivität und Objektivität für Shakespeare etwas ganz anderes als für Goethe: dort besteht sie sozusagen überhaupt nicht, das Problem ist gar nicht auf sie eingestellt, hier ist sie überwunden, die Pole sind fühlbar, die Distanz zwischen ihnen meßbar und zwar gerade dadurch, daß die lebendige Funktion sie einheitlich verbindet. Niemals hätte Shakespeare daran gedacht, sein Schaffen als »gegenständlich« zu bezeichnen, wie Goethe, der sich offenbar durch diese Formulierung wie erlöst gefühlt hat. Shakespeares Lebensfülle ergießt sich im Augenblick ihres Aufquellens selbst wie an seinem Subjekt vorbei in die Selbständigkeit der Umrisse seiner Gestalten. Sie sind gegenständlich — eben in dem absoluten Sinne des Wortes, der nicht erst durch ein Gegenüber-vom-Subjekt bezeichnet wird. Endlich muß mit diesen Strukturverhältnissen der Goetheschen Gestalten ein Moment in Beziehung stehen, das wieder auf unsere ursprüngliche

Problemstellung des Individualismus zurückleitet. Fast jede Gestalt in Goethes großen Werken stellt eine Möglichkeit dar, die Welt anzuschauen, oder, anders ausgedrückt, von ihrem besonderen Sein her ein inneres Weltbild zu erbauen. Diese Welt mag klein genug sein; aber sie trägt doch den Charakter einer »Welt«: einen bestimmten Charakter des Sehens und Fühlens, der nicht nur die vorgeführten Daseinsinhalte färbt, sondern auch an allem Dazwischenliegenden eine eindeutig gestaltende Kraft ausüben würde, eine zentrale Wesensart, um die das Bild einer lückenlosen und durch sie in Aufbau und Tönung bestimmten Daseinstotalität erwachsen könnte. Dies ist, soweit ich sehe, unter allen Shakespeareschen Gestalten nur auf Hamlet ohne weiteres anwendbar. Weder nach Romeo noch nach Lear, weder nach Othello noch nach Antonius läßt sich eine Welt aufbauen; wohl aber auf Faustische oder Mephistophelische Art, auf die des Tasso oder Antonio, auch auf die von Charlotte oder Ottilie; der Meister ist in diesem Sinne eine Welt aus Welten. Jede dieser hauptsächlichen Gestalten ist das Apriori für eine Welt — der Anschauung wie der Lebensgestaltung —, während Shakespeares Gestalten die weltbildende Kraft ganz in ihr Leben eingeschlossen haben. Um dies ist wohl die Atmosphäre des Lebens und ihres individuellen Lebens, aber nicht so, daß sie sich zu einem in ihr nur zentrierten Bilde des Daseins überhaupt, auch außerhalb ihres Schicksals und Willens, objektivierte. Goethe hat seinen ersten Vorgänger in der Leistung, den Mikrokosmos eines Kunstwerkes aus Gestalten erwachsen zu lassen, deren jede das Zentrum einer individuellen geistigen Welt ist, in Rafael. Täusche ich mich nicht, so zeigt zum ersten Male die Schule von Athen eine künstlerische, die Welt des Geistes überhaupt symbolisierende Zusammenfassung von Persönlichkeiten, deren jede die besondere Tonart für je eine Weltsymphonie darstellen soll. Damit eben bestimmt sich für Goethe das Verhältnis, das die dargebotenen Aeußerungen der Figuren zu ihrem Gesamtsein besitzen. Dies Verhältnis ist für alle Kunststile von großer Bedeutung. Mit dem Lebens- und Kunstprinzip der Antike hing es durchaus zusammen, daß die Figur im Drama der genau umschriebene Träger eines bestimmten Handelns und Leidens, eines bestimmten Schicksals und der Art, es zu tragen, ist; der Mensch mit all seinen Beschaffenheiten und Kräften ist in die von dem Thema des Kunstwerks gegebene Form hineingegangen — wie die Parthenonskulpturen genau das Leben haben, das der Gegenstand und die Gestaltung des künstlerischen Momentes verlangen, das Leben erfüllt diese Form genau, aber es ist kein darunterweg in breiterem, vielleicht transartistischem Strome sich Ergießendes. Erst im Hellenismus empfinden wir den

dargestellten Moment als herausgehoben aus einem weiten, flutenden Leben der Persönlichkeit oder dieses in sich sammelnd, indem es aber doch nicht in diesem Augenblick aufgeht, sondern nur von ihm aus sichtbar wird. Den Geschöpfen aller großen Menschenschilderer ist es eigen — in so verschiedenen Formen ihre verschiedenen Stile dies zum Vortrag bringen — daß alles was sie sagen und tun, nur als der zufällig beleuchtete, zu Worte kommende, dem Beschauer zugewandte Teil einer ganzen, gerundeten, eine Unendlichkeit anderer möglicher Aeußerungen einschließenden Persönlichkeit erscheint. Was uns an Schillerschen Figuren so oft unerträglich theatralisch und papieren vorkommt, ist eben dies: daß sie keine seelische Innerlichkeit und Leben haben, außer dem, das sie in den Worten ihrer Rolle aussprechen. Die Grenzen ihres seelischen Umfanges fallen genau mit denen ihrer schauspielerischen Realität zusammen, sie sind wie der Schauspieler selbst, der vor und nach seinem Auftreten sozusagen nichts ist, nicht ist, und in dem von dem Leben der dargestellten Figuren nichts ist, außer dem, was er auf der Bühne sagt. Vielleicht hat von allen seinen Gestalten nur Wallenstein jene geheimnisvolle, über alle einzelnen Aeußerungen hinausreichende Sphäre um sich, oder, anders ausgedrückt, diese Energie des alle Aeußerungen erzeugenden Persönlichkeitspunktes, die fühlbar macht, zu wie viel mehr als eben diesen sie zureicht. Goethes Gestalten aber sind von diesem Mehr an jeder Stelle ihres erscheinenden Lebens erfüllt. Was sind nicht Iphigenie und Tasso, Faust und Natalie noch außer dem, was man von ihnen hört! Was sie sagen, ist jedesmal nur der Strahl eines unendlich reichen inneren Gesamtlebens, während Schillers Figuren immer nur aus diesem jeweiligen Strahl bestehen. Die Figuren aus Gothes Reifezeit haben das Einzige, daß sie die volle klassische Rundung besitzen und dennoch zugleich alles, was sie darstellen, nur der sammelnde und entscheidende Abschnitt einer unermeßlichen Lebenstotalität ist, auch ein farbiger Abglanz, an dem wir ihr Leben haben. Goethes Gestalten gleichen ihm selbst in der nicht weiter auseinanderzulegenden Qualität, mit jeder noch so objektiven oder zufälligen Aeußerung die Ganzheit eines einheitlichen, unmittelbar nicht ausgesprochenen und nicht auszusprechenden Lebens mitklingen zu lassen. — Daß aber dies Leben seiner Gestalten, jede ihrer Einzeläußerungen unterbauend und übergreifend, sich zu je einer »Weltanschauung« objektivierte oder objektivieren läßt — das scheint mir mit seinem, Shakespeare gegenüber, immerhin intellektualistischeren Wesen zusammenzuhängen. Vergleicht man seine Menschen, die ich oben anführte, mit den zuvor genannten Shakespeares, so haben sie alle einen Hauch von Theoretischem, von einer Geistigkeit jenseits

des naturhaften Seins. Und während das letztere in sich beschlossen bleibt oder sich nur mit realen Wirkungen gleichsam strahlenförmig in die Umwelt erstreckt, wirft das ideelle Schöpfertum des theoretischen Menschen leicht den Kreis einer ganzen Welt aus sich heraus. Oder, um die Beziehung zwischen dem Erwachsen individuell bestimmter »Welten« und dem theoretischen Charakter der Individuen in deren Zentrum noch in einer tieferen Schicht zu fassen: die inneren Elemente des theoretischen Menschen haben von vornherein eine, mindestens potentiell, logische Struktur. Sie sind so geformt, daß sich aus den einzelnen leicht andere ergeben, daß ein Zusammenhang unausgesprochener, ja ungedachter aus den geäußerten sich bündig erschließen läßt. An dem Seins-Charakter der Shakespeareschen Gestalten macht es sich geltend, daß das Sein als solches nichts Logisches ist und nicht logisch konstruierbar; nur seine qualitativen Bestimmungen mag man begrifflich auseinander entwickeln, das Sein selbst fordert eine ursprüngliche Setzung, es ist Sache des Erfahrens und Erlebens, und je mehr in einem Wesen die alogische Tatsache seines Seins dominiert, desto weniger darf man es, Gegebenes und Nicht-Gegebenes auseinander folgernd, gleichsam zu der Ganzheit einer Weltanschauung erweitern. Es ist vielleicht nur der psychologische Ausdruck hiervon, daß die Shakespeareschen Menschen Willensnaturen sind und daß deshalb jene Unberechenbarkeit und Spontaneität in ihnen ist, mit der der Wille sich von der intellektuellen Tendenz zum Zusammenhängenden, Teil nach Teil berechenbar und kontinuierlich Erzeugenden unterscheidet. Es ist kein Zufall, daß die eigentlich einzige Gestalt Shakespeares, deren Wesensart einer Weltanschauung Bildungsgesetz und individuelle Färbung geben könnte: Hamlet — eben kein Willensmensch, sondern eine intellektualistische Natur ist.

Dieses Bezeichnende Goethescher Gestalten: daß man auf ihre Namen ein Weltbild taufen kann, daß ihre einzelnen Aeußerungen nur Bruchstücke eines ideell geschlossenen Gesamtanschauens, Gesamtfühlens sind — zeigt nun erst den ganzen Sinn, in dem Goethes Menschengestaltung jener zweiten Form des Individualismus, die ich den qualitativen nannte, angehört. Sie bedeutete doch, daß das Anderssein zwischen Mensch und Mensch als entscheidender Wert gilt; während Fichte die erste Form des Individualismus damit festgelegt hat, daß »ein Vernunftwesen schlechthin ein Individuum sein müsse, aber nicht eben dieses oder jenes bestimmte« — rückt der Akzent nun gerade auf das Bestimmtsein des Individuums, darauf, daß ein jedes jedem anderen gegenüber ein Unverwechselbares, Einziges ist. Gleichviel, ob die einzelne Figur als Typus gemeint ist und ob die Zufälle der Wirklichkeit noch ein oder viele genau gleiche

Wesen erzeugen; der Sinn einer jeden ist doch, daß sie unterschieden ist, daß sie das Dasein auf eine nur ihr zukommende Weise ausdrückt, daß sie in dem Zusammenhange der Weltinhalte an einer Stelle steht, die nur sie erfüllen kann. Diese metaphysische Auffassung der Individualität aber erreicht ihre ganze anschauliche Fülle und lebendige Ausgestaltung dann, wenn die Grundfärbung, die das Individuum in seiner Einzigkeit ausmacht, die Ganzheit des Daseins um das Individuum herum durchströmen und auf sich abstimmen kann. Das menschliche Wesen ist erst dann wirklich ganz Individuum, wenn es nicht nur ein Punkt in der Welt, sondern selbst eine Welt ist, und daß es sie ist, kann es nur damit beweisen, daß seine Qualität sich als Bestimmung eines möglichen Weltbildes zeigt, als der Kern eines geistigen Kosmos, von dessen ideeller Totalität all seine einzelne Aeußerungen nur ganz partielle Verwirklichungen sind. Und von der anderen Seite gesehen: wird der Mensch so als der Quell einer Welt, gleichsam als der Name einer Weltanschauung aufgefaßt, wie es der Sinn der Goetheschen Gestalten ist, so muß jeder von jedem im tiefsten individuell verschieden sein. Die Gleichheit all dieser Welten wäre bedeutungslos; denn dann genügte es sozusagen, wenn es nur eine einzige gäbe und jeder Mensch eine punktuelle Existenz in ihr darstellte. Die Unendlichkeit möglicher Weltbilder und daß jeder Mensch das Zentrum und das Gesetz eines solchen ist, hat nur einen Sinn, wenn keine von ihnen durch eine andere ersetzlich ist und eine jede den Reichtum der Tonarten vermehrt, in die der Geist das Dasein als ganzes transponieren kann. Indem jede der großen Goetheschen Figuren eine Art darstellt, wie nicht nur ein einzelnes Schicksal oder eine einzelne Aufgabe, sondern eine Welt begriffen, erlebt, gestaltet werden kann, offenbart sich erst ganz seine Auffassung des Individuums als des qualitativ Einzigen, das niemandem »ähnlich ist«.

In einem eigentümlichen Verhältnis von Getrenntheit und Verbundenheit zu diesem Individualismus steht nun Goethes Schätzung des »Allgemein-Menschlichen« — und zwar in dem doppelten Sinne, daß dies Allgemeine die eigentliche und tiefste Realität auch des Individuellen ist (so daß eine vervollkommnete Einsicht es »durch Nationalität und Persönlichkeit immer mehr durchleuchten« sehen würde) — und daß es zugleich der Wert der Existenzen ist, dem durch entgegenstehende Instanzen hindurch zur Verwirklichung zu verhelfen ist (»Sinn und Bedeutung meiner Schriften, sagt er im hohen Alter, ist der Triumph des Reinmenschlichen«). Es ist zunächst sicher, daß das Allgemein-Menschliche für Goethe nicht die gemeinsamen Züge der individuellen Erscheinungen bedeuten kann,

die von den jeweils besonderen oder einzigartigen abgesondert und zu dem abstrakten Begriff des »allgemeinen Menschen« zusammengefaßt würden. Dies Verfahren, eine nachträgliche mechanische Zerlegung des fertigen Phänomens und ebenso mechanische Synthese seiner Elemente, war das der rationalistischen Aufklärung. Goethe kann, im Gegensatz dazu, gerade nur den Grund der Erscheinungen meinen, der diese in all ihrer Mannigfaltigkeit erzeugt und trägt. Die Individualität erscheint ihm als die Herstellung eines Typus oder einer Idee, deren Leben eben in ihrer Ausgestaltung in unzählige besondere Formen besteht. Die Einheit und die Vielheit widersprechen sich weder ihrer Wirklichkeit noch ihrem Werte nach, da die Vielheit die Existenzart der Einheit ist, und zwar auf den verschiedensten Stufen des Seins: die Einheit der Natur überhaupt und die Mannigfaltigkeit aller Erscheinungen überhaupt; die Einheit des organischen Typus und die Besonderung der Individuen; die Einheit der Persönlichkeit und der Reichtum ihrer differenten und gegensätzlichen Aeußerungen. Daß diese Einheit sich innerhalb der Erscheinungen als etwas Allgemeines, als Gemeinbesitz gewisser Merkmale zeigt, ist sozusagen etwas Akzidentelles, mindestens etwas Aeußerliches; das Wesentliche ist, daß sie die Individuen trägt und in diesen besonderen Gestaltungen lebt, als reale Wurzel oder metaphysische Idee, in vollkommenem Sichausdrücken im Individuellen oder in zufälliger Unvollkommenheit und Abgebogenheit. Von untermenschlichen Wesen spricht er hier in der typischen Art, wie es ihm auch für menschliche Individuen gilt; so über zwei Muschelarten, die bei ganz abweichenden Formen doch die Identität gewisser hauptsächlicher Züge verraten: »Da ich nach meiner Art zu forschen, zu wissen und zu genießen mich nur an Symbole halten darf, so gehören diese Geschöpfe zu den Heiligtümern, welche die nach dem Regellosen strebende, sich selbst immer regelnde, und so im kleinsten wie im größten durchaus gott- und menschenähnliche Natur sinnlich vergegenwärtigen«. Ja, die partielle Gleichheit von Erscheinungskomplexen ist eigentlich und prinzipiell gar nicht die Bedingung, unter der diese einem gemeinsamen Allgemeinen zugehören:

Und es ist das ewig Eine,
Das sich vielfach offenbart;
Klein der Große, groß der Kleine,
Alles nach der eignen Art.

»Die höchste und einzige Operation der Natur und Kunst ist die Gestaltung und in der Gestaltung die Spezifikation, damit ein jedes ein Besonderes, Bedeutendes werde, sei und bleibe.« Wie er keinen Augenblick daran zweifelt, daß die sittliche Forderung als

Idee eine einzige, schlechthin allgemeine ist und dabei doch überzeugt ist, daß sie sich schlechthin individuell ausgestaltet und jedem ein für ihn und vielleicht für niemand sonst gültiges Verhalten auferlegt — so verliert für ihn das Allgemein-Menschliche in keiner Weise seine Einheit und fundamentale Identität dadurch, daß die Art seiner Existenz eine in beliebig verschiedene, ja polar entgegengesetzte Erscheinungen auseinandergehende ist. Hier leuchtet ein Punkt auf, von dem aus das, was an Goethes angeblich negativer Stellung zur »Geschichte« nicht völlig sinnloses Gerede ist, Licht erhält. Goethe begriff die Individualität als Modifikation des Allgemein-Menschlichen, das in einer jeden gleichsam als ihre Substanz oder Lebensdynamik besteht, völlig unabhängig von Gleichheit oder Ungleichheit zwischen den Individuen. Gegenüber diesem Aufsteigen der Individualität aus dem Seinsgrunde des Menschlichen überhaupt, verlor sie als historisches Zufallsprodukt allerdings für ihn an Interesse. Denken wir an jene erste Form des Individualismus zurück, mit der der Rationalismus die formale Freiheit und Selbständigkeit aller Menschen und ihre natürliche Gleichheit logisch entwickelte: so hatte von dorther Goethe das tiefe Gefühl behalten, daß die Gestaltung der Erscheinungen aus einer inneren Notwendigkeit quille, während die »Geschichte« nur eine äußerliche Kausalität für diese Gestaltung anzuführen weiß. Aber diese Selbständigkeit des Prinzips band der Rationalismus eben noch ängstlich an einen homogenen Inhalt, er konnte sich den innern Naturgrund, der die einzelnen Erscheinungen hervortreibt, nur an der wesentlichen Gleichheit ihrer aller herstellen. Für Goethe aber, der den Rationalismus überwand, äußerte sich dieser gemeinsame Grund nicht weniger an der Verschiedenheit der Erscheinungen. Die Macht dieses Grundes erstreckte sich nun lebendig und zeugend auch in diese Verschiedenheiten, die der Rationalismus nur dem historischen Zufall zuzuschreiben wußte. Die Motivierung der Gestaltungen wurde damit für Goethe in einem noch tieferen und totaleren Sinne eine überhistorische, als sie es selbst für den Rationalismus gewesen war.

Endlich erstreckte sich dies Motiv der aus der Einheit herauswachsenden, das Leben der Einheit darstellenden individuellen Mannigfaltigkeit in die Einzelpersönlichkeit hinein. Niemals ist Goethe an der Einheit des Typus Mensch und an der Einheit des einzelnen Menschen irre geworden. Offenbar aber hat sich schon in seinen zwanziger Jahren bei ihm die Anschauung ausgebildet, daß diese Einheit in sich differenziert sei, daß sie sich in einer Polarität von Eigenschaften oder Seiten der Persönlichkeit darstelle, daß der Mensch sozusagen zugleich groß und klein, gut und böse, bewunde-

rungswert und verächtlich sei. So sagt Prometheus über seine sehr unzulänglichen Menschen:

Ihr seid **nicht ausgeartet**, meine Kinder,
Seid arbeitsam und faul,
Und grausam mild
Freigebig geizig
Gleichet den — — — Tieren und den Göttern.

Und ersichtlich in demselben, nur auf den Menschen bezüglichen Sinn heißt es im Ewigen Iuden:

O Welt voll wunderbarer Wirrung,
Voll Geist der Ordnung, träger Irrung,
Du Kettenring von Wonn' und Wehe.

Das Prinzipielle dieser Anschauung muß durch sein eigenes Lebensgefühl getragen sein. Denn wir wissen kaum von sonst jemandem, der sich so einheitlich, so fraglos als ein beharrendes Ich gefühlt hätte und doch für sein eigenes Bewußtsein in so viele Widersprüche und entgegengesetzte Tendenzen, objektiv in so viele ganz verschiedene Beanlagungen und Betätigungen auseinandergezogen wäre, deren jede er als existenzberechtigt und in ihrer Besonderheit wesentlich empfand. In jener fundamentalen Einheit des Typus Mensch — von der dahingestellt bleibe, ob sie als ideeller Hilfsbegriff, als biologische Realität, als metaphysischer Glaubensartikel zu fassen ist —, liegt das »Allgemein-Menschliche«; also sozusagen in dem Leben selbst, das sich in unzählige und mannigfaltigste Phänomene verzweigt, in jedem von ihnen als das immer identische beharrend — nicht aber in einzelnen Gleichheiten, die etwa in diesen Phänomenen selbst durch Zerlegung und Abstraktion feststellbar wären.

Indem aber dies Allgemein-Menschliche nicht nur ein Sein, sondern auch ein Seinsollendes ist, nicht nur das eigentlich Lebendige in aller Individualität, sondern auch der Wert in ihr, gehört es einer der tiefsten, am meisten grundlegenden Formen in der Begriffswelt Goethescher Weltanschauung zu. Wie kann eigentlich das schlechthin Allgemeine wertvoll sein? Mag es auch einen absoluten Wert haben, also einen solchen, der seinem Begriffe nach nicht von irgend einer Bedingung und einem über ihn hinaus liegenden Zwecke abhängig ist, so ist doch schwer begreiflich, wie das damit ausgestattete Stück des Daseins seine Wertbedeutung auch dann bewahren soll, wenn jedes andere Stück eben dieselbe in eben demselben Maße besitzt. Dann fällt ja diese Qualität mit dem Dasein überhaupt zusammen, und die Betonung und Auszeichnung, die jenem durch das Prädikat des »Wertvollen« zukam, wird von der absoluten Nivellierung mit allen andern verschlungen. Welche Bedeutung auch ein Wert an

und für sich hat — sein Träger muß sich durch seinen Besitz irgendwie von Anderem abheben, damit er als ein wertvoller empfindbar werde; für unsern Geist, dessen Funktionen an Unterschiede seiner Inhalte geknüpft sind, scheint nur das irgendwie nach Maß oder Art Individuelle, nicht aber das aller Unterschiedlichkeit Enthobene das Subjekt eines Wertes sein zu können. Diese psychologische Relativität, an die unsere Wertungen nicht minder geknüpft sind als unsere Sinneswahrnehmungen und unsere Gedanken, hat dem Kantischen Denken — wenn auch nicht in dieser Formulierung — seine Richtung vorgezeichnet. Daß der vernünftige Wille sich von dem eudämonistisch bestimmten abhebt, gibt ihm für Kant seinen spezifischen Wert; die erfahrungbildenden Energien des Geistes haben nicht nur einen höheren, sondern auch einen ganz andersartigen Wert als die spekulierende Vernunft; der ästhetische Genuß ist seinem Wesen und seinem Wert nach dadurch bestimmt, daß er sich von dem sinnlichen unterscheidet usw. Die »Grenzsetzung«, die die Kantische Geistesarbeit vollzieht, hat mit dieser Anknüpfung der Wertsetzung an Unterschiede und Gegensätze eine weitere Provinz erobert, es offenbart sich darin die Weltanschauung, die den Sinn und Inhalt jedes Einen nicht ohne seine Differenz gegen ein Anderes zu denken vermag. Hat damit die psychologische Erfahrung der »Unterschiedsempfindlichkeit« dem Kosmos der Werte überhaupt seine Form gegeben, so ist die Attitüde des Goetheschen Geistes zu diesem Wertproblem sozusagen eine viel mehr metaphysische: er empfindet tatsächlich die Einheit und Ganzheit des Seins als einen Wert, als das schlechthin Wertvolle, das zu diesem Charakter keiner Vergleichung bedarf. Hier gibt es kein So und Anderes, kein Mehr oder Minder. Gewiß meldet sich damit die Schwierigkeit, die den Pantheismus bei jeder Entwicklung über seinen Grundbegriff hinaus bedroht. Wie die absolute Einheit des Seins auch nur zu der erscheinenden oder scheinbaren Mannigfaltigkeit der Dinge kommen, wie sie wechselnde Zustände aus sich hervorbringen soll, ist schwer zu begreifen. Denn unser Verstand ist so eingerichtet, daß er Erzeugung und Aenderung immer nur aus der Einwirkung je eines Elementes auf ein anderes verstehen kann; an dem schlechthin Einen, das kein Anderes neben sich hat, finden wir keinen Grund, weshalb es aus seiner einmal gegebenen Form und Zustand herausgehen sollte, es bleibt in sich in ewiger Starrheit, da nichts da ist, wodurch es zu einer Aenderung motiviert werden könnte. Diese Schwierigkeit überwindet der Pantheismus Goethes, indem ihm das Sein, in seiner Absolutheit und Ganzheit, von vornherein ein Lebensprozeß ist, ein ewiges Keimen und Gebären, Sterben und Werden aus der Einheit heraus, oder vielmehr: als die Existenzform dieser

Einheit des Seins selbst. Allein der Wert dieses Seins findet nicht auf dem gleichen Weg seine Möglichkeit, er bedarf dazu einer noch radikaleren Wendung, die unseren empirischen Wertungsweisen ganz absagt. Denn diese sind daran gebunden, daß jenseits des gewerteten Dinges ein anderes einen andern oder mehr oder weniger oder keinen Wert hat, und nur aus einem ganz neuen, logisch gar nicht begründbaren Grundgefühl hervor kann das ganze Sein, in seiner alles Nebenihm und alle Vergleichung ausschließenden Einheit, seiner Indifferenz enthoben werden, kann es als Ganzes den Akzent des Wertes bekommen, der sonst nur aus dem Verhältnis seiner Teile untereinander erwächst. Der Wert des Gesamtseins ist sozusagen ein Dekret der Seele, für das es weder Beweis noch Widerlegung gibt, der Ausdruck einer Lebensstimmung, die selbst ein Sein ist und als solches weder richtig noch falsch. Vielleicht kann man sagen, daß die künstlerische Naturanlage Goethes ihn zu diesem Wertgefühl disponierte. Die intellektualistische kann vielleicht zu der Vorstellung einer Welteinheit, eines ἓν καὶ πᾶν führen, in dem alle Differenzen der Einzelheiten untergegangen sind — aber sie wird nicht zu dem Gefühl eines absoluten Wertes dieses Ganzen vordringen; die moralische kann andererseits wohl zu einem absoluten Wert kommen, etwa zu Kants »gutem Willen«, aber sie kann der Wertdifferenzen nicht entbehren, ja, jener absolute Wert ist für sie weniger eine Realität, als ein Ideal, hat also seine wesentliche Bedeutung als der Maßstab, an dem sich die relativen Werte der Realität in ihrer Unterschiedenheit markieren. Nur die ästhetische Geistesart, die der moralischen gegenüber eine größere Breite und sozusagen größere Toleranz besitzt, der intellektuellen gegenüber die Leidenschaft des Wertens, mag diese auch dem Seinsganzen gegenüber bewähren; sie reagiert auf jeden Eindruck mit Gefühlen von Wert und Bedeutung — während das Wertgebiet der ethischen Natur sich immer nur mit einem Ausschnitt der Wirklichkeit decken kann — und wo sie, wie es bei Goethe geschah, jene geheimnisvolle Beziehung zur Welttotalität besitzt, jene Fähigkeit, das Ganze als Ganzes auf sich wirken zu lassen, da wird sie eben mit der Wertreaktion, die sozusagen ihre natürliche Sprache ist, auch auf dieses antworten. Mehr als einmal kommt dieser übergreifende Wertbegriff bei ihm zu Worte, die Absage an dessen relativistische Bindung, die ihn innerhalb der empirischen Welt eigentlich immer nur je einer ihrer Parteien zukommen läßt:

»Wie es auch sei, das Leben, es ist gut!«
»Ihr glücklichen Augen
Was je ihr gesehn
Es sei wie es wolle
Es war doch so schön.«

Vielleicht ist das zutiefst Religiöse in Goethe und der Charakter seiner Religiosität überhaupt damit ausgesprochen: daß ihm das Absolute ein Wert ist, daß ihm Wert nicht an Unterschiede geknüpft ist. Alle Religionen der Massen sind irgendwie durch die psychologisch-empirische Tatsache der Unterschiedsempfindung bedingt. Gott mag ihnen noch so sehr als das Absolute, das ens realissimum, der alleinige Quell oder Sitz des Seienden und des Guten gelten — sie brauchen doch für ihn ein Gegenüber; sie kommen nicht hinaus über den Dualismus zwischen dem erlösungsbedürftigen Menschen und dem Erlösung gewährenden Gotte, zwischen der Häßlichkeit der Sünde und der Seligkeit des Heiligen, zwischen den gottverlassenen und den gotterfüllten Stücken des Daseins. Goethes religiöser »Natur«-Begriff, in dem das ewig Allgesetzliche, das Absolute des Daseins schon an sich selbst das zu Verehrende ist, das schlechthin Gütige, Vollkommene, Schöne — ist offenbar seinem formalen Prinzip nach von allen kirchenbildenden Religionen ausgeschlossen. Sie können nicht das ganze Dasein, »es sei wie es wolle«, anerkennen. Der Dualismus all solcher Religionen (selbst der buddhistischen, in der doch mindestens Leiden und Erlösung in absoluter Antinomie stehen) ist unversöhnlich von der Goetheschen Religiosität geschieden, in der die künstlerische Lebensstimmung am deutlichsten entfaltet, was sie an religiöser Bedeutung besitzt. Man kann die Goethesche Weltanschauung als den gigantischsten Versuch bezeichnen, die Einheit des Gesamtseins unmittelbar und in sich selbst als wertvoll zu begreifen: wenn er Gott so weit reichen läßt wie die Natur und die Natur so weit wie Gott, beides sich gegenseitig durchdringend und ineinander hegend — so ist ihm Gott der Name für das Wertmoment des Seins, das mit seinem Wirklichkeitsmomente, der Natur, in eines zusammenlebt. In der produktiven Lebensanschauung des Künstlers sind Pantheismus und Individualismus nicht mehr sich ausschließende Gegensätze, sondern die beiden Aspekte eines und desselben Wertverhältnisses. Er ist der Mensch der zartesten Unterschiedsempfindlichkeit, des sichersten Wissens um die Einzigkeit und die unvergleichliche Bedeutung jedes Daseinsstückes; das ethische Prinzip: jeden Menschen als Selbstzweck anzusehen, erstreckt er — innerhalb der ästhetischen Wertungssphäre — auf jedes Ding überhaupt. Aber eben damit wird sein Weltbild pantheistisch, der individuelle Wert jeder Einzelheit, die Möglichkeit, einer jeden eine ästhetische Bedeutung, ebenso in ihr wurzelnd wie über sie hinausreichend, zu entlocken — deutet sich als die jeweilige Ausgestaltung einer Schönheit, die aus einheitlicher Quelle oder als einheitliche Quelle das ganze Dasein durchflutet.

Damit ist nun endlich das formale Prinzip gegeben, das für

Goethe den Widerspruch zwischen seinem qualitativen Individualismus, der leidenschaftlichen Schätzung dessen, worin jeder einzig und anders als der andere ist — und der ebenso leidenschaftlichen Schätzung aufhebt, die er für das »Allgemein-Menschliche« empfindet. Dieses letztere gehört der Kategorie der wurzelhaften Einheiten zu, die keines Unterschiedes gegen Anderes bedürfen, um Werte zu sein; sein Verhältnis zu den menschlichen Individuen wiederholt in kleinerem Maßstabe dasjenige, das zwischen der Gott-Natur überhaupt und allen Daseinseinzelheiten überhaupt besteht. Damit aber wird der Wert des Individuellen nicht applaniert, sondern er besteht als solcher weiter, weil die Spezifikation ins Unendliche die Art ist, wie das ungebrochene Eine, der Typus, lebt; so daß die Schätzung des Individuellen und die des Allgemeinen die Schätzung eines Lebensprozesses ist. Nur die mechanistische Auffassung trennt beides, weil für sie das Allgemeine ein Abstraktum ist, gewonnen durch die Aussonderung der gleichen Merkmale — als ob diese wie atomistisch und abspaltbar neben den andern liegen. Dies erst erschließt den wirklichen Sinn von Goethes immer wiederholter Forderung, im Individuellen das Allgemeine zu sehen. »Wer nicht gewahr werden kann, daß ein Fall oft Tausende wert ist und sie alle in sich schließt, der wird weder sich noch andern jemals etwas zur Freude und zum Nutzen fördern können.« Es handelt sich nicht darum, daß viele Erscheinungen, die ein äußeres Merkmal teilen, durch eine von ihnen vertreten werden, sondern um die Gleichheit des Lebens, das in ihnen allen fließt; um die schöpferische Einheit, die ein jedes zum Symbol des Ganzen und also auch jedes andern macht, nicht um die einzelnen Züge, die erst unsere nachträgliche Betrachtung von einander trennt und in gleiche und ungleiche ordnet. Und dies war eben möglich, weil er das Dasein unter der Kategorie des Lebens erfaßte und durch diesen Aspekt als objektiven das Recht gewann, das Verhältnis zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen ohne Anthropomorphismus nach der Formel seiner eigenen Existenz zu deuten, wie jene Stelle sie ausspricht: »Und so teil ich mich, ihr Lieben — Und bin immerfort der Eine.«

Kultur und Technik.

Von

Oscar Ewald (Wien).

Das Wesen der Zivilisation läßt sich ganz eindeutig durch den Umstand bestimmen, daß der Mensch sich aus seiner tierischen Abhängigkeit von der Natur befreit, indem er ihr als bewußte Person, als ein ihr ebenbürtiges oder sogar überlegenes denkendes Subjekt entgegentritt und über sie, die bislang seinen Willen und Intellekt knechtete, seinerseits Macht zu gewinnen sucht. Das Streben nach Macht über die Natur ist das Signum jedweder Zivilisation. Ihren Ursprung bezeichnet daher stets ein Zustand der Entzweiung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen der Menschheit und der Außenwelt, eine Art stillschweigender Spannung zwischen beiden. Dies äußert sich vor allem in der Entstehung und Entwicklung technischer Fertigkeiten. Der Stolz des zivilisierten Menschen ist es, die blinden Naturmächte, deren heilsamem und zerstörendem Walten der Wilde in gleichem Maße unterworfen ist, zu binden, zu beherrschen und seinen Zwecken dienstbar zu machen. Wie aber die technische Beherrschung der Natur nicht möglich ist, ohne die genaue Kenntnis ihrer Gesetze, so äußert sich die Macht der Zivilisation nicht allein in der technischen Praxis, nicht allein darin, daß die Kraft des Dampfes, der Elektrizität, des Wassers dem menschlichen Willen unterworfen wird, sondern auch in der theoretischen Forschung, die sich damit begnügt, die Richtungen und Wege ihres Wirkens zu ergründen. Auch der Gelehrte, der es unternimmt, die mannigfaltigen Gebilde der Außenwelt in ihre letzten Elemente zu zerlegen, auch er bezwingt von seinem Standpunkte aus die Natur, auch er trachtet danach, Macht über sie zu gewinnen, auch er will sie beherrschen. Denn nicht allein in dem Umstande, daß die theoretische Erforschung der Naturgesetze ihre technische Verwertung und Meisterung vorbereitet, liegt dies Machtverhältnis begründet, sondern schon in der spezifischen Disposition und Geberde des Theoretikers selber. Er tritt der Natur —

das ist ja das Wesen aller Zivilisation — als einem Andern, Zweiten, als einer dunklen, feindseligen Realität entgegen, über die er Licht verbreiten möchte, der er jeden Rest von Unbegreiflichkeit und Unklarheit nehmen, der er — wider ihren Willen gleichsam — ihr Geheimnis zu entreißen strebt.

Man kann, um das in der Tiefe zu verstehen, dies Verhältnis an einem analogen menschlichen verdeutlichen. Wir finden die beiden skizzierten Möglichkeiten dort wieder, wo ein Mensch über den andern zur Macht will. Er kann dies auf zwiefache Art: entweder, indem er ihn knechtet und beherrscht, sein Handeln in die Richtung auf ein bestimmtes Ziel drängt und ihm die äußere Möglichkeit nimmt, eigene Ziele nach eigener Wahl und Ueberlegung zu fördern; der eine Weg, der gangbarere, breitere und bequemere, der Weg der rohen Gewalt und des brutalen Eigennutzes. Oder er trachtet, ihn zu beherrschen, indem er ihn völlig versteht, indem er ihn mit diesem seinem Verstehen restlos zergliedert, ihn bis in die heimlichsten Tiefen der Seele ergründet und entblößt, ihm jede schützende Hülle, jede Reserve der Individualität schonungslos raubt; indem er das Schweigen seiner Seele durchdringt, um es in nackte Begreiflichkeiten aufzulösen. Dies ist der Weg, den stärkere Menschen betreten; es ist zugleich der Weg, den tiefere Naturen am intensivsten fürchten, dort, wo ihre eigene Freiheit in Frage steht. Denn der Zwang der äußeren Gewalt ist etwas, das bloß die Oberfläche des menschlichen Seins berührt, ihre Innerlichkeit aber unversehrt läßt und das Bollwerk ihres Charakters nicht erschüttern kann. Jenem stillen, suggestiven Zwang aber, der von dem kalten Auge des Beobachters ausgeht, ist die Menschenseele selber unmittelbar ausgesetzt, und er droht ihr zum vernichtenden Verhängnis zu reifen. Nicht gegen den grausamen Despoten, der über den Leib gebietet, richtet sich ihr glühendster Haß, sondern gegen denjenigen, der sie erkannt und enträtselt hat und so gleichsam von innen her sich ihrer bemächtigt.

Im Verhältnis des Menschen zur Natur sehen wir die Bestimmungen wiederkehren, die das gegenseitige Verhältnis zweier Menschen charakterisieren. Wir finden beide Male die gleichen Mittel und Wege der Unterwerfung, den Weg des äußeren und den Weg des inneren Zwanges; und auch den gleichen Zusammenhang beider Wege. Wie man einen Menschen dann auch äußerlich beherrscht und meistert, wenn man ihn zuinnerst durchschaut hat, wenn man ihm derartig jede Möglichkeit der Deckung nimmt, so setzt die technische Beherrschung der Natur die theoretische Ergründung ihrer Gesetze voraus. Die Praxis des Erfolges ist auch hier von der Tiefe und Weite der Erkenntnis abhängig. Und so ist ferner das Machtgefühl desjenigen,

dem es gelungen ist, die wirren Linien des äußeren Geschehens zu klären und in einfache Formeln zu bannen, das Machtgefühl des Forschers der Natur gegenüber ein bei weitem sublimeres und vollkommeneres als das des Technikers, der die Resultate des Forschens übernimmt, um sie in praktische Erfindungen umzusetzen.

Wir werden sehen, daß es sich hier eigentlich nicht um eine bloße Analogie, daß es sich um einen Vergleich handelt. Die Beziehungen des Menschen zur Natur, die Art und Weise zumal, in der er sie innerlich empfängt, besitzt eine große Aehnlichkeit mit der Art seiner Einstellung, seines Reagierens auf den Nebenmenschen. Er empfängt die Natur niemals als ein rein Gegenständliches, als indifferentes Objekt, sondern immerdar als ein Persönliches.

Im Stadium der Zivilisation steht dem Menschen die Außenwelt demnach als eine spröde Macht gegenüber, der er sich nicht mehr wie im Naturzustande reflexionslos unterwirft, sondern über die er selbst Macht zu gewinnen sucht. Das Verhältnis der Macht ist aber ein absolut einseitig gerichtetes Verhältnis: es setzt in der Erhöhung des einen Teiles die Erniedrigung und Unterwerfung des andern. Deswegen liegt stets eine Nuance von Feindseligkeit in dieser Stellungnahme des Menschen zu den Dingen. Nicht allein, daß die Distanz zwischen ihnen gewahrt bleibt und durch keinen Versuch einer inneren Vereinigung überbrückt wird, in dieser Distanzierung drückt sich stets eine antagonistische Spannung aus, die, wenn sie einen bestimmten Grad der Intensität erreicht hat, zu einem Kampf um Tod und Leben führt. Nicht allein, daß sich der Mensch dem dunklen Walten der Naturkräfte entgegenstemmt, daß er sie zu beherrschen begehrt, sein Begehren erhält einen ganz besonderen Akzent dadurch, daß er ihren spröden Widerstand als den Ausdruck einer geheimen Gegnerschaft empfindet, die er nicht bloß zur Wahrung seines materiellen Vorteiles, sondern auch zur Wahrung seiner moralischen Würde brechen muß. Er spricht nicht ohne Grund von der »Tücke des Objektes«; und das Wort Schillers vom Haß der Elemente gegen das Gebilde von Menschenhand spiegelt am deutlichsten diese Gefühlsrichtung. In dem theoretischen und technischen Ringen mit den Naturmächten ist es nicht die simple Alternative des Gelingens und Mißlingens, sondern die größere, ethisch gefärbte Alternative des Sieges und der Niederlage, die vor ihm steht und den Einsatz seiner ganzen Individualität, nicht eines bloßen Teiles derselben fordert. Es ist in diesem vorsichtig berechnenden, alle Eventualitäten vorwegnehmenden, alle Chancen erwägenden Verhalten des Menschen zu den Dingen etwas, das an einen Feldzugsplan erinnert. Und so hat der Naturforscher, so hat insbesondere der Erfinder manches vom magischen Aspekt des

Eroberers, des Cäsars. Es ist die zwingende Dämonie des Macht-Willens, die sich beide Male, wenngleich in verschiedenem Maße und in verschiedener Prägung äußert.

Technik und wissenschaftliche Forschung bezeichnen, wie hier bereits hervorleuchtet, nicht die höchsten Stufen menschlichen Schaffens und Seins. Wie sich die Zivilisation nämlich einerseits gegen den Naturzustand abgrenzt, ihn tief unter sich läßt, so unterscheidet sie sich andrerseits von der Kultur, dem höchsten Stadium des Geistes. Die zivilisatorische Wirksamkeit vermag die Menschenseele nicht innerlich zu befriedigen und auszufüllen. Wenn sich die Forschung auch rastlos entwickelt, die Technik ungeahnte Triumphe feiert, die darin gelegene Entzweiung mit der Natur, die Entfremdung von der naiven Ursprünglichkeit des Weltgefühls, wird von der Menschenseele, solange sie im Stadium der Zivilisation verharren muß, als ein schmerzhafter Riß empfunden. Und dennoch ist die Preisgabe der Zivilisation und die schrankenlose Rückkehr zum Naturzustande, die der Prophet der Sentimentalität, Jean Jacques Rousseau, verherrlicht hat, für ihn ein Ding der Unmöglichkeit. Er kann nicht hinter die Zivilisation zurückgehen und auf ein längst verlassenes Niveau hinabsinken, er kann nicht vergessen und zunichte machen, was die unermüdliche Arbeit von Jahrtausenden war, er kann bloß über die Zivilisation hinausstreben: zur höheren Entwicklungsform der Kultur.

Das Wesen der Kultur besteht darin, daß sie den Menschen aus seiner feindseligen Vereinzelung befreit und ihn zu einer neuen Einheit mit dem Weltganzen erhebt. Er fühlt sich nicht mehr als ein Stück Natur gleich dem Wilden. Die Errungenschaften der Zivilisation hält er fest; aber er bleibt doch nicht in ihnen gefangen. Er fühlt sich mit dem All in einer viel innigeren Art verbunden als durch Formeln und Maschinen, als durch den kalten Mechanismus der äußeren Herrschaft. Es erwacht jenes tiefere Naturgefühl in ihm, das sich bis zu einem kosmischen Affekte steigert. Es erwacht in ihm überhaupt erst das Bewußtsein davon, daß das Universum kein bloßes Stückwerk, kein Chaos von einzelnen Erscheinungen, sondern eine spontane und lebendige Einheit über allen Dingen und in allen Dingen darstellt: Daß das Universum eine Persönlichkeit ist. Damit gewinnt er einen völlig andern Standpunkt der Welt gegenüber. Ich habe hier daran zu erinnern, daß die Zivilisation lediglich unter dem Aspekt der Macht zu begreifen ist, was am Beispiele des Technikers und des Naturforschers gezeigt wurde. Sie schließt demnach jede Unmittelbarkeit der Gefühlshingabe aus, jedes Einssein mit dem Gegenstande, über den sie zur Herrschaft kommen will: wie wir dies im einzelnen an dem Verhältnis zweier Menschen er-

läuterten. Gehen wir noch einen Schritt weiter, der zum entscheidenden Punkte führt. Die Zivilisation schließt ihrem Wesen nach die Liebesidee aus, oder wenigstens, sie schließt dieselbe nicht ein. Denn allem Lieben ist es eigen, daß es nicht auf die Macht, sondern auf den Wert gerichtet ist. Während die Macht aber ein einseitiges Verhältnis ist, bedingt der Wert ein solches der Wechselseitigkeit[1]). Den Menschen, den ich wahrhaft liebe, will ich nicht erniedrigen und knechten; denn dies hieße, ihn entwerten; und das hieße, mich selbst entwerten. Mit seinem Werte steigt der meine, und umgekehrt. Diese Reziprozität der Beziehungen reicht aber weit über die Sphäre des Menschlichen hinaus. Auch wer die Natur liebt, will nicht mehr seine Macht an ihr versuchen; er fühlt sich indessen auch nicht als ihr wehrloses Geschöpf, als ihr Sklave: sondern es ist jede Schranke der Fremdheit gewichen, es ist überhaupt keine Zweiheit, kein Anderssein mehr vorhanden. Eindeutig, gradlinig, innig ist dies Verhältnis, wie das des Ich zu einem Du. Ein solcher Mensch sagt denn auch Du zur Natur, ja, er identifiziert sie schließlich mit seinem Ich, er zieht dessen Kreise so weit, bis sie alles umschließen, was ihm bisher als dunkles, unfaßbares, unheimliches Objekt gegenüberstand. Das Liebesgefühl, das sonst den Menschen bloß mit seinesgleichen oder überhaupt mit Lebendem verbindet, umfaßt hier schließlich das ganze Sein. Solcher Art ist das Empfinden des Künstlers, des Philosophen, des religiösen Gemütes: Der Eros, von dem schon Plato spricht, ergreift hier das Universum nicht als ein Chaos einzelner Erscheinungen, sondern als Kosmos, als vollendete Einheit, wie es die der Persönlichkeit ist. Und man kann es geradezu als Kennzeichen der Genialität und des genialen Schaffens hinstellen: daß, je mehr ein Mensch ihrer teilhaft ist, er vom Weltall um so innerlicher und einheitlicher ergriffen wird, es als eine in sich beschlossene Individualität apperzipiert, deren Tiefe zugleich das Maß seiner eigenen ist.

Das Verhältnis des Menschen zur Welt gelangt somit nicht in jenem Haufen von Erfahrungen und Kenntnissen zum wahren Ausdrucke, die sich jemand im Verkehr mit den einzelnen Dingen zwischen Himmel und Erde erworben hat, sondern in einem viel spontaneren und unmittelbaren Zusammenschluß, dem Zusammenschluß zweier Personen vergleichbar. Der Akzent und die Prägung dieses Verhältnisses unterscheidet die Zivilisation am deutlichsten von der Kultur. Solange man nämlich nach Macht über die Natur begehrt, steht man selbst einer unendlichen Macht gegenüber, die sich in Ewigkeit nicht bemeistern läßt. Weder der technische Erfinder noch der Naturforscher kommt jemals zum Ziele. Es gibt keine abschließende

1) Näher habe ich dies in meiner Schrift »Gründe und Abgründe« ausgeführt.

Weltformel der Wissenschaft oder der Technik. Die Endlosigkeit des Weges ist ihr gemeinsames Erbteil. Mit dem ersten Stadium des Naturzustandes verglichen, sind die Errungenschaften der Zivilisation ungeheuer. Aber an dem Zielpunkte der absoluten, schrankenlosen Herrschaft über das Seiende gemessen, vollzieht sich ein kaum merklicher Fortschritt. Denn, da das Ziel in der Unendlichkeit gelegen ist, gibt es eigentlich auch keine wahre Annäherung an dasselbe. Der Naturmacht gegenüber ist Menschenmacht auch auf ihrem steilsten Höhepunkte — Schwäche und Ohnmacht. Und diese Unzulänglichkeit der Mittel im Hinblicke auf den Endzweck charakterisiert wiederum das Verhältnis als solches. Worüber immer einer Macht zu gewinnen strebt, es gibt keinen Augenblick, an dem er stillstehen und zu sich sprechen könnte: ich habe mein Ziel erreicht. Greifen wir auf das frühere Beispiel zurück: das Verhältnis zweier Menschen. Niemand kann sagen, er beherrsche einen andern vollständig, bis zur Auslöschung seiner Individualität. Nicht einmal in jenem sublimeren Sinne des restlosens Erkennens, dem sich keine verborgene Falte, kein geheimer Zwischenraum der Seele zu entziehen vermöchte. Denn die Menschenseele ist unerschöpflich in ihren Anlagen und Entwicklungsmöglichkeiten: auch für den, der sie nach allen Dimensionen durchdrungen zu haben glaubt, bleibt immer noch ein Rest, eine andere Möglichkeit. Aus dieser notwendigen Einschränkung zieht ja die Eifersucht, die nichts ist als die erotische Form des Machtwillens, ihre Nahrung. An ihr wird in erschrecklicher Weise klar, daß vom Instinkt des Besitzes zu dem der Zerstörung ein einziger Schritt ist. Auch der Natur gegenüber wandelt sich das Bedürfnis, sie selbständig zu beherrschen, dort, wo es sich seiner Unerfüllbarkeit bewußt wird, zu einer Regung tiefen Hasses oder Mißtrauens. Und umgekehrt: wie es auch ein Verhältnis zum Mitmenschen gibt, das vom Machttriebe frei nicht in endloser Besitzergreifung, sondern in einem spontanen, intensiven Zusammenschluß unsrer und seiner Person sich erfüllt, welcher beide einander zu eigen gibt, somit in einer geheimnisvollen Wechselseitigkeit; so ist daneben, daß die Natur Objekt der Wissenschaft und der Technik ist, die sie ergreifen und beherrschen wollen — was freilich immer bloß teilweise möglich — noch eine ganz andere, intuitive Einfühlung in sie denkbar, die sie uns nicht mehr als ein Anderes, Fremdes, bloß äußerlich Anzueignendes und zu Beherrschendes, vielmehr als ein uns zuinnerst Vertrautes und Wesensgleiches darstellt, dem wir durch Liebe verbunden sind. Was wir Naturgefühl nennen, ein Zustand, der alle technischen und praktischen Interessen weit hinter sich läßt, bringt dies fast restlose Einssein mit den Dingen deutlich zum Ausdrucke. Das dermaßen

Geschaute und Erlebte wird uns zum Sinnbilde der ganzen Natur, des ganzen Universums: und schon, indem wir das Wort Universum, Weltall aussprechen, schwingt die Ahnung eines Zusammenhanges aller Phänomene in einer höchsten Einheit mit.

In diesem Einheitsgefühl, in diesem geheimnisvollen Verbundensein wurzelt alle Kultur. Hier ist die Grenze zwischen ihr und der Zivilisation bezeichnet. Die räumliche und zeitliche Welt hat, wie sie sich dem wissenschaftlichen Forscher und dem Techniker darbietet, weder Anfang noch Ende. Und sie hat daher auch keinen eigentlichen Mittelpunkt; was man so heißt, ist von diesem Standorte betrachtet, Sache der Konvention und Willkür. Ihr einen wahren, unverrückbaren Mittelpunkt geben kann nicht der theoretische und praktische Verstand, der an der Kette von Ursache und Wirkung entlang von einer Erscheinung zur andern tastet, sondern das lebendige Gefühl der Individualität: der Mensch gestaltet das Chaos der Erscheinungen zum Kosmos, indem er es als eine Persönlichkeit anschaut und empfindet. Dies ist das eigentlich geniale Erlebnis des Menschen, das Welterlebnis, das daher allem wahrhaft genialen Schaffen und Sein zugrunde liegt: dem religiösen und erotischen Leben, dem künstlerischen und philosophischen Schaffen. Denn in diesen seelischen Daseinsformen und Energien entfaltet sich dasjenige, was vom Standpunkte des Individuums aus Genialität, vom Standpunkte der Menschheit aus Kultur genannt werden muß, weil es eben ein unmittelbares Verhältnis der Persönlichkeit zum Kosmos ausdrückt; wogegen alles andere, Wissenschaft und Technik, Politik und Wirtschaft, sich in der Sphäre der Zivilisation abspielen. Und wie der Naturzustand unter dem Aspekt der Not, die Zivilisation unter dem der Macht, so steht die Kultur unter dem Aspekt des Wertes. Es ist klar: solange wir über die Natur herrschen, sie bezwingen wollen, ist es uns letzten Endes darum zu tun, sie gänzlich in den Bannkreis unseres Willens zu ziehen, sie zu einem Stück von unserm Ich zu machen, sie als Mittel für unsere Zwecke auszunützen und damit als selbständige Realität zu entwerten. Erst indem wir sie liebend umfangen und losgelöst von jedem Gedanken einer Vermittlung und Zweckmäßigkeit uns in ihr Eigenwesen versenken, fühlen wir, daß wir selbst aus ihrer Wurzel entsprossen sind und daß unser Wert deshalb immerdar mit dem ihrigen verknüpft bleibt, mit ihm steigen und fallen muß. Nochmals sei hier an die Einseitigkeit des Machtverhältnisses und an die Wechselseitigkeit des Wertes erinnert, die sich vor allem im Liebesphänomen offenbart. In diesem Sinne kann man sagen, daß die Kultur eine Wiederaufnahme des Naturzustandes auf höherer Grundlage bedeutet.

Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Seiten und Richtungen des Kulturphänomens, die ich vorhin erwähnte, zu charakterisieren, das künstlerische Schaffen gegen das philosophische, das Phänomen der Liebe gegen das des Glaubens abzugrenzen. Bloß darum war es mir zu tun, den Uebergang von der Zivilisation zur Kultur und die bedeutsamsten Motive dieses Ueberganges klar hervortreten zu lassen: und im Rahmen dieser Entgegensetzung namentlich das Wesen und die Bedeutung der Technik, die Idee, die sie im menschlichen Geistesleben vertritt, zu bestimmen. Ich glaube, es aus tiefen psychologischen Gründen einleuchtend gemacht zu haben, daß die Technik, so unentbehrlich sie gerade für die Kultur ist, dennoch nicht mit ihr identisch ist, sondern sie bloß vorbereitet.

Der Hinweis auf ihr spezfisches Motiv, das der Macht in seiner gegensätzlichen Stellung zum Werte, sollte uns zu dieser Erkenntis bringen.

Es scheint mir daher gefehlt, die Ewigkeitsidee unsres Zeitalters, ihr Unvergängliches und Absolutes, in der Technik und der von ihr zum Ziele gesetzten Bewältigung der Natur zu suchen. Hier ist der Dualismus zwischen innerem und äußerem Sein, zwischen Subjekt und Objekt nicht überwunden, nicht zur höchsten Synthese und Einheit geläutert, in der wir das Wesen aller Kultur begründet und beschlossen sahen. Außerdem ist es ja auch von einer andren Seite klar, daß die Technik eben, indem sie die Körperwelt zu binden strebt, in ihr gefangen bleibt. Ihr eigentlicher Sinn ist es, die Leistungsfähigkeit unsrer physischen Organe fortschreitend zu erweitern: ihr Ideal wäre erfüllt, wenn es für die Empfänglichkeit unsrer äußeren Sinne keine Schranken mehr gäbe, wenn unser Auge und Ohr die feinsten Schwingungen aufzunehmen imstande wären, unsre Glieder die Medien der Erde, des Wassers, der Luft widerstandslos durchmessen könnten. Eine so ungeheure Entfaltung unsres physischen Könnens wäre ein Triumph unsres Körpers, Seele wird man darin vergebens suchen. Und darum auch keine wahre Kultur, sondern höchstens ihre äußeren Mittel.

Aber auch vom wissenschaftlichen Betriebe haben wir gesehen, daß er die letzte Verinnerlichung und Beseelung nicht zu gewähren vermag. Dies ergibt sich von selbst, sogar dann, wenn man nicht, wie dies hier geschah, auf seine geheimsten psychologischen Voraussetzungen zurückgeht. Was er uns gibt, das sind bloß einzelne Tatsachenkomplexe, die wir in systematische Zusammenhänge einordnen mögen, Ausschnitte des Ganzen, niemals das Ganze selber. Das lebendige Einssein mit dem Universum, die kosmische Einfühlung wird in keiner Wissenschaft gewonnen, sie wird hier nicht einmal angestrebt.

Wäre unser Zeitalter somit bloß ein wissenschaftliches und technisches, dann besäße es zur Kultur und ihren Ewigkeitswerten überhaupt kein tieferes Verhältnis. Dies ist das zunächst negative Resultat, zu dem meine Untersuchungen geführt haben. Aber wir müssen nicht bei der bloßen Negation stehen bleiben. Ein solches Verdammungsurteil wäre ungerecht, es widerspräche ihm der wahre Sachverhalt. Wohl ist es nicht zu leugnen: den eigentlichen Gebieten kulturellen Schaffens, der Kunst und der Weltanschauung entspringen gegenwärtig nicht die Triebkräfte der Menschheit. Sie scheinen mir vielmehr in einer Richtung zu suchen, die weder dem Erotischen noch dem Religiösen im strengeren Sinne angehört, sondern irgendwie in der Mitte zwischen beiden liegt. Am besten bezeichnet man es vielleicht als die Idee der sozialen Organisation.

Damit ist aber wieder nicht behauptet, daß das Interesse vom Individuellen völlig aufs Gesellschaftliche übergegangen ist, da auch dies mit den Forderungen der Kultur unvereinbar wäre. Vielmehr unterscheidet sich die moderne Gemeinschaft von der antiken vornehmlich darin, daß jene das einzelne Individuum nicht mehr im Ganzen wie in einem starren System binden, sondern in ihm gerade zur freien und vollkommenen Entfaltung seines eigenen Wesens gelangen lassen will. Deshalb scheint es mir von besonderer Wichtigkeit, daß das neunzehnte Jahrhundert, wie es einerseits das Jahrhundert der Technik war, so auch andrerseits das Jahrhundert der Psychologie genannt zu werden verdient: ein gleichzeitiges Hervortreten von Gegensätzen, das diesem Jahrhundert und ebenso dem zwanzigsten sein eigentümliches dialektisches Gepräge gibt. Denn wie die Technik in der Beziehung zum Objekt aufgeht, ja den Objektivierungsprozeß, der mit der Renaissance beginnt, erst zum Abschlusse bringt, so ist die Psychologie, deren außerordentlicher Einfluß nicht mehr als einige Jahrzehnte zurückreicht, diejenige Betrachtungsweise, der sich die spezifische, inkommensurable Bedeutung des individuellen Seelenlebens offenbart. Hier scheinen wir die Wurzeln moderner Kultur zu finden. Insbesondere ist das soziale Problem, das eigentlich weltbewegende unserer Zeit, in der Tiefe seiner kulturellen Bedeutung gesehen, weniger ein technisches, praktisches, als ein psychologisches.

Es ist ihm ja nicht allein die äußere, sondern vor allem die innere Gemeinschaft der Menschen zur Aufgabe gesetzt. Und so eignet auch umgekehrt der Pychologie dort, wo sie mit wahrem Verständnis betrieben wird und nicht zu eitler Selbstbespiegelung, zu einem Kult steriler Absonderlichkeiten entartet, ein eminent sozialer Zug. Sie ist dann nichts andres als der theoretische Ausdruck der wachsenden Individualisierung, der zugleich ein wechselseiti-

ges Verstehen anbahnt und die einzelnen Glieder so zum artikulierten, beweglichen Organismus verbindet. Der Sinn dieser Entwicklung ist es, daß im einzelnen die Beziehungen zur Mitwelt immer reicher und mannigfaltiger werden; seine Sozialität liegt nicht mehr darin, daß er von außen gebunden ist, sondern daß in ihm selbst die Idee des Ganzen lebendig wird. Dieser Prozeß der Verinnerlichung ist der Ewigkeitsgedanke unsrer Zeit. Es ist nunmehr klar, daß die Technik bloß die äußere Hülle und Form des Lebens zu bieten vermag: sein Inhalt entstammt den Tiefen des Persönlichen, das sich auch in der Gemeinschaft nicht aufgehoben, das sich hier im Gegenteile zu höherer Daseinsform potenziert hat.

Salomon Maimons theoretische Philosophie und ihr Ort in einem System des Kritizismus.

Von

Friedrich Kuntze (Berlin).

In Salomon Maimon steht der Zweifel Humes, bedient von den Denkmitteln Leibnizens und Spinozas, auf wider die Kritik der reinen Vernunft. Dies ist die historische Ansicht der Schriftstellerlaufbahn Maimons, die in der Substanz nichts Anderes gewesen ist, als eine Auseinandersetzung mit Kant. Daß gerade Kant dem Denken Maimons die Richtlinien gab, ist ein Ereignis, das als zufällig anmuten mag, denn im Grunde ist Leibniz Maimon weit mehr angeboren, als Kant. Es schreibt sich dieses Faktum indessen wohl nicht bloß daher, daß Kant zu den Zeiten, da Maimons Geist dem modernen Denken aufgeschlossen wurde, eben das Stichwort war, sondern hat darin seinen Grund, daß Leibniz kein systematisches Hauptwerk geschrieben hat. Hätte er das nämlich getan, dann würde Maimon, der der Anrankung bedurfte, kommentierend und disputierend, dies verfolgt haben. So aber war Leibnitz — genau wie Maimon, nur in größerem Maßstabe — auch eines jener punktuell wirkenden Genies, und Maimon standen, seine Ideen danach anzuordnen, nur die von Kant aufgebauten Cadres zur Verfügung. So kommt es, daß man den Erkenntniskritiker Maimon in eine viel nähere Beziehung zu Kant bringen mußte, als dies nach der inneren Form der Maimonischen Gedanken zulässig ist. Dawider hat schon Maimon selbst sein System ein Koalitionssystem aus Leibniz, Hume und Kant genannt. Dieser Ausdruck ist nicht im Sinne von »Eklektizismus« zu verstehen. Es handelt sich hier vielmehr um den »perspektivischen Mittelpunkt« Leibnizens, von dem aus man das eigentlich Wahre und Philosophische in den unterschiedlichen Systemen vom Unwahren zu sondern vermag, jenen Punkt, von dem aus das, was sonst als verzeichnet und verworren erscheinen möchte, sinnvoll zusammenhängende Linien vorstellt.

Durch diesen bei Maimon allerorten tatgewordenen Vorsatz: nur von diesem »perspektivischen Mittelpunkt« aus zu philosophieren, ist aus ihm weit mehr geworden, als nur ein Anwalt toter Denker; er nahm nie auf, ohne zu verarbeiten. Dazu befähigte ihn auch vorzüglich ein gewisser Wirkungsteil seiner außerphilosophischen Vorbildung. In ihm stellte sich dem Kritizismus ein Gegner, der, wie Kant selbst, von Newton und der mathematischen Naturwissenschaft, und nicht, wie die Führer des deutschen Idealismus von der Philologie oder der Theologie herkam. Dies alles gibt seinen Gedanken dauernde systematische Bedeutung; von Maimon dem Systematiker aber soll hier die Rede sein.

Eine systematische Würdigung soll eine systematische Anordnung haben. Wir sagen daher: der Ort der Philosophie Maimons in der Transzendentalphilosophie liegt in der Erkenntnistheorie. Hier aber ist er der Lage nach gegeben durch die Systemfunktion, die Maimons eigenste Leistung, die Aufstellung des Satzes der Bestimmbarkeit, im Verbande der kritischen Lehren hat. Der Erstreckung nach ist er bestimmt durch all die kritischen Probleme, die auf Grund des Satzes der Bestimmbarkeit neu gestellt werden müssen oder die durch ihn neu formuliert werden können. Wir beginnen danach mit der Aufstellung des eben erwähnten Satzes, und gehen dann über zu einigen wichtigen Abschattungen, die er in den beiden Hauptteilen des theoretischen Kritizismus, in der transzendentalen Aesthetik und Logik findet. Am Ende wird noch einiger sonstiger Einzelleistungen Maimons zu gedenken sein.

Zur Aufstellung des Satzes der Bestimmbarkeit scheint Maimon durch die Betrachtung einer Tatsache geführt worden zu sein, die in der Tat einen jeden, der zum ersten Male auf sie aufmerksam gemacht wird, stutzig machen muß: eine Tatsache, die man die mögliche Verträglichkeit der Prädikate nennen kann. Weshalb kann ich etwa sagen: »Eine Linie ist gerade«, aber nicht: »Eine Linie ist süß«? oder um das Beispiel zu verfeinern: »Eine Linie ist schwarz«? Weshalb kann ich behaupten: »Ein Dreieck kann rechtwinklig«, aber nicht: »Ein Dreieck kann tugendhaft sein«? Hier sagt uns jedesmal ein unmittelbares Evidenzgefühl, diese Verbindung sei zulässig, jene nicht. Das mag gut sein und genügen für den Praktiker; es ist es nicht für den Transzendentalphilosophen, der nach dem objektiven Grunde dieses subjektiven Phänomens fragt. — Aber, ehe noch eine Antwort gegeben ist, zieht das Problem in der Seele des Fragenden noch weitere Kreise. Bislang bewegten wir uns im Reiche des a priori, im Reiche der Gegenstände der Mathematik. Hier belehrte uns das Evidenzgefühl über die faktische Möglichkeit

oder Unmöglichkeit einer uns angesonnenen Prädikation. Aber wie belehrte sie uns doch auch da? A priori gewiß nicht. Ist es etwa a priori auszumachen, ob die Prädikat-Kombination: »reguläres Dekaeder« ein reelles Objekt schafft oder nicht? Ist man nicht vielmehr allein auf die Möglichkeit angewiesen, es mit dem Gelingen oder Mißlingen der Konstruktion zu versuchen? Ferner: Ich kann sagen: eine Linie muß entweder gerade oder krumm sein, eine Fläche muß entweder gerade oder gekrümmt sein — darf ich aber auch sagen: ein Raum muß entweder gerade oder krumm sein? Und wenn nicht — die Frage ist, wie bekannt, offen — weshalb hört mit einem Male bei Hinzunahme der dritten Dimension die Verträglichkeit der Prädikate mit ihrem Substrat auf? So sind wir noch nicht einmal im Reich des a priori durchaus imstande, uns a priori, d. i. aus reinen Begriffen des Verstandes oder der Sinnlichkeit, von der Möglichkeit oder der Unmöglichkeit einer vorgegebenen Synthesis zu überzeugen. Wie aber, wenn wir nun zu den Gegenständen a posteriori übergehen? Hier kann nur der reine Zufall darüber entscheiden, ob es etwas gibt oder nicht gibt, das einer vorgeschlagenen Prädikatverbindung entspricht. So weiß ich etwa, daß die Prädikate: »gelbe Farbe, hervorragendes spezifisches Gewicht, Unlösbarkeit in Schwefelsäure« sich in einem Objekt vereinen. Nun ersetze ich aber die gelbe Farbe etwa durch die silberbleigraue — ist es dann etwas anderes als jener eben erwähnte reine Zufall, daß auch dieser Kombination wiederum ein Objekt entspricht? — eine Erfüllung, die vor der Auffindung des Platin niemand hätte voraussagen können. Dennoch aber bauen wir auf diese Zufälligkeit eine große Wissenschaft auf, deren Voraussagen mit der größten Zuverlässigkeit eintreffen zu sehen wir uns gewöhnt haben: die gesamte reine und angewendete Naturwissenschaft. Wir müssen also irgend einen großen Wahrheitszusammenhang auch hier voraussetzen, nur daß dieser für unser Erkennen allerdings transzendent ist, ohne dies jedoch für ein höheres Erkennen sein zu müssen. Solchermaßen stellen sich dem Geiste Maimons die großen Umrißlinien einer allgemeinen Wissenschaft der transzendentalen Abhängigkeiten dar, die allerdings nur für das Gebiet des reellen Denkens, d. h. für das der reinen und angewendeten Mathematik realisiert werden kann. Ueber all diesen Abhängigkeiten aber steht, als ihre höchste und sie alle aufschließende Determinante: die Bestimmbarkeit.

Ich gebe den gleichen Sachverhalt noch einmal in einer, Maimon sich mehr angleichenden Formulierung. Maimon geht zur Einführung gelegentlich von der Beobachtung aus, daß im analytischen Urteil das Prädikat adjective, im synthetischen aber adverbialiter

gegeben wird. (N. ist ein Gelehrter — N. ist gelehrt.) Da nun alle realen Erkenntnisse synthetisch sind, so entsteht die Frage: wie ist synthetische Erkenntnis überhaupt möglich? Diese Frage kann einen zwiefachen Sinn haben. Erstens kann die Erkenntnis als ein Faktum gegeben sein und man fragt nach dem »was« des ersten Grundsatzes, aus dem sie abgeleitet ist. Zweitens kann man fragen: wie kann es einen solchen Grundsatz geben? Oder: wie ist die synthetische Erkenntnis dieses Grundsatzes selbst möglich? Nun aber setzen wir bei allem Verstandesgebrauch — auch beim analytischen — diesen synthetischen Grundsatz voraus. Die Beantwortung dieser letzten Frage fordert also etwas, das sich aufhebt, nämlich synthetische Grundsätze, die als solche die ersten sein müßten und die dennoch nicht erste Grundsätze sein sollen. Wir wollen daher unsere Frage so einrichten: wie sind synthetische Urteile, die nicht erste Grundsätze sind, möglich? d. h. aus solchen, die es sind, begreiflich? Die Antwort haben wir vorhin gegeben: sie sind dadurch möglich, daß die Bestandteile der bezüglichen Urteile in einem Verhältnis der Bestimmbarkeit zu einander stehen.

Dies also ist der Satz der Bestimmbarkeit, in dessen Aufstellung Maimon sein Eigenstes gesehen hat. Man wird nun wohl sofort einwenden, daß es damit nicht sehr weit her sei, denn im Grunde sei dieser Satz nichts weiter, denn das Problem der synthetischen Urteile — als Postulat ausgedrückt. Der Inhalt dieses Einwandes ist anzuerkennen, aber nicht der Tadel, der in ihm liegt. Häufig ist in der Geschichte der Wissenschaften etwas, das anscheinend nur eine Formulierung war, das Moment gewesen, das den Fortschritt brachte. Den eben erhobenen Einwand hat man Leibniz mit seinem Infinitesimalkalkül und Graßmann mit seiner Ausdehnungslehre gemacht: sie drückten da nur mit neuartigen Symbolen lange bekannte Dinge aus. Nun, diese neuartige Schreibweise hat uns hier die beiden machtvollsten Kalküls beschert, die wir kennen; wer weiß, ob nicht die Maimonische Formulierung geeignet ist, die Behandlung des Problems der synthetischen Urteile wieder einmal ergiebig zu machen?

Zunächst nämlich hat diese neuartige Formulierung den unschätzbaren Vorzug, daß sie es verstattet, lange transzendentale Gedankenreihen, sobald sie nur erst einmal bewiesen und durchdacht sind, auf einen ungemein handlichen Ausdruck zu bringen. So kann man etwa das Ergebnis der transzendentalen Dialektik Kants dahin zusammenfassen, daß die alldort für transzendent erklärten Ideen dies deshalb sind, weil sie zur Darstellung in einer möglichen Erfahrung kein Verhältnis der Bestimmbarkeit haben. — Der Begriff der Gottheit etwa ist für unser Erkennen transzendent, denn er

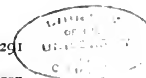
kann nicht dargestellt werden, noch kann man eine Methode angeben, durch die man sich seiner Darstellung, wie der Darstellung der $\sqrt{2}$ beliebig, annähern kann. Daher sind der Theist und der Atheist (immer nur im theoretischen Verstande) gleichermaßen im Unrecht, denn der Begriff der Gottheit steht sowohl zu dem Begriffe »es gibt« als zu dem Begriffe »es gibt nicht« in keinem Verhältnis der Bestimmbarkeit. Dagegen steht — so muß man Maimon zur vollständigen Wiedergabe der kantischen Lehre ergänzen — der Begriff der Gottheit zu unserer praktischen Natur in einem Verhältnis der Bestimmbarkeit; und von hier aus kann man eine wunderschön einfache Darstellung der Gedanken Fichtes über das »Getanwerden« der Gottheit durch die Handlungen des autonomen Menschen geben[1]). Eine weitere, von Maimon nicht gegebene Nutzanwendung läßt sich auf das Antinomienproblem machen; das Ergebnis des Streites in den mathematischen Antinomien erscheint als ein notwendiges, sobald man bewiesen hat, daß Endlichkeit bezw. Unendlichkeit mit den dort vorgesetzten Begriffen in keinem Verhältnis der Bestimmbarkeit stehen; auf dem Grunde einer Bejahung der Bestimmbarkeit auf wechselnden Gebieten aber erscheint die Ausgleichung in den anderen Antinomien als möglich[2]).

Diese Fähigkeit: lange Entwicklungen in kurze Formeln zusammenzuziehen, erschöpft aber keineswegs die Tugenden des Satzes der Bestimmbarkeit. Um ihn als machtvolles Instrument zu selbständiger Forschung wirksam zu zeigen, will ich ihn an einer äußerst schwierigen und ungeklärten Frage versuchen: am Problem der Existenz in der Mathematik. An einem späteren Ort wird dann aus ihm noch eine Nutzanwendung gegen Maimon selbst zu ziehen sein, die das affizierende Etwas betrifft. — Poincaré hat gelegentlich erklärt, über Existenz oder Nichtexistenz einer vorgeschlagenen Verbindung von Symbolen entschiede, rein analytisch, der Widerspruchssatz. Bei der denkbar größten Verehrung, der, zwar durch wenig Historie genährten, aber — trotzdem oder deshalb — oft hellseherischen philosophischen Begabung dieses Führers der modernen Ma-

1) Auch Maimons Ethik ist auf die Fichtes nicht ohne Einfluß geblieben. So könnte Fichte den »kritischen Untersuchungen« Maimons einen bestimmten Kunstausdruck, den der »Seligkeit« entlehnt haben, der sich in dieser Bedeutung m. W. bei Kant nicht findet. Man sehe hierüber mein Maimonbuch S. 496 f. (Die Philosophie Salomon Maimons 1912) und etwa die bekannte Stelle in Fichtes Appelation an das Publikum; Medicussche Ausgabe, Band III, S. 166 f.

2) Der, an der Ausführung dieser Gedanken interessierte Leser findet eine solche in meinem, demnächst im Verlag der »Kantstudien« erscheinenden Vortrag »Denkmittel der Mathämatik im Dienst der exakten Darstellung erkenntnis-kritischer Probleme«.

thematik, vermag ich dennoch nicht einzusehen, weshalb nach diesem Leibnizens vorhin erwähntes reguläres Dekaeder nicht existiert. Es muß da also doch wohl noch ein Mehreres verlangt werden, und eben diese notwendige Ergänzung des rein analytischen Kriteriums der Existenz scheint mir der Satz der Bestimmbarkeit ausgezeichnet zu formulieren: dahin, daß man jede im mathematischen Sinne so genannte Existenz begreifen kann als eine Erfüllung der durch den Satz der Bestimmbarkeit ausgesprochenen Forderung. Ich will hierüber zunächst einige Gedanken Maimons wiedergeben, und diese dann noch ein wenig ausführen. Für Maimon ist das Problem der Existenz die Erklärung der Möglichkeit eines Objekts oder einer Synthesis überhaupt. Diese Möglichkeit kann im formalen oder materialen Sinn genommen sein. Formal möglich ist z. B. ein Ausdruck wie $\sqrt{2}$, der aber hinwiederum material unmöglich ist, da hier allerdings eine Regel zur Hervorbringung eines Objektes gegeben wird, das Objekt (d. i. die Darstellung des Objekt) selbst aber, wie Maimon sagt, »aus Mangel an Materie« unmöglich ist. Dagegen ist — immer nach Maimon — $\sqrt{-a}$ auch formaliter unmöglich, da die Regel der Hervorbringung selbst einen Widerspruch enthält. — Man wird diese scharfe Erkenntnis der Bedeutung des Existensproblems und die Unterscheidung einer formalen von einer realen Möglichkeit als einen wertvollen Beitrag zu dieser auch heute keineswegs schon erledigten Frage aufnehmen. — Beispiele für eine f o r m a l e Unmöglichkeit im Gebiet der reinen Formenlehre standen ja Maimon nicht viele zu Gebote; der Ausdruck $\sqrt{-a}$, der, solange er eine Quantität ausdrücken soll, sinnlos ist, war wohl das damals bedeutsamste. Im neunzehnten Jahrhundert aber ist dies Problem der formalen Möglichkeit von größter Bedeutung geworden. So wird etwa von A b e l die Frage, wie man die Lösung der allgemeinen Gleichung fünften Grades finden könne, dahin korrigiert: au lieu de demander une relation dont on ne sait pas si elle existe ou non, il faut demander si une telle relation est en effet possible. (cf. Oevres complètes de N. H. Abel ed. Hombloe S. 185—92 Christiania 1839.) Diese Frage nach der inneren Möglichkeit einer Zusammenstellung von Operationssymbolen könnte man das Problem der a n a l y t i s c h e n E x i s t e n z nennen. — Daneben tritt das Problem der s y n t h e t i s c h e n E x i s t e n z, das der »materialen Möglichkeit« Maimons. Solche Probleme steigen immer dann auf, wenn gefragt wird nach den A n w e n d u n g e n, die ein bestimmter Algorithmus haben kann, dem analytische Existenz zukommt. So stellen etwa die nichteuklidischen Geometrien ganz gewiß einwandfreie Algorithmen dar, und es sind nur die nicht existierenden Anwendungen, die sie von der synthetischen Existenz aus-



schließen[1]). — Diese Algorithmen stehen eben — in ihrer ganzen Ausdehnung genommen — mit den Verfahrungsweisen unserer Sinnlichkeit, an deren Zwangsläufigkeit wir gebunden sind, in keinem Verhältnis der Bestimmbarkeit. Und da läßt sich denn die, wie mir scheint, abschließende Polemik, die Schmitz-Dumont[2]) wider die Riemannsche Uebertragung des Begriffes vom Krümmungsmaße von der Fläche auf den Raum sowie gegen die n-Zahl der Dimensionen geführt hat, unter Zuhilfenahme des Satzes der Bestimmbarkeit einfach dahin formulieren, daß erstens Krümmung und Raum zwei Begriffe sind, die in keinem Verhältnis der Bestimmbarkeit zu einander stehen, daß zweitens der Begriff der Dimension keine Verbindung mit dem Begriff der beliebigen Zahl eingehen kann. Ein ähnliches Bedenken trifft die Algebra der Logik. Die einwandfreie Handhabung der Konventionen, auf denen diese Algebra ruht, verbürgt nicht im mindesten, ob denn in einem gewissen Stadium der Komplikation, der Kalkul auch noch das ausdrückt, was auszudrücken er ursprünglich bestimmt war: das reale begriffliche Denken, oder ob er leer geht[3]).

In der technischen Ausführung, die Maimon seinem Satze der Bestimmbarkeit gegeben hat, ahnen seine Spekulationen über die Abhängigkeiten, die zwischen Bestimmung und Bestimmbarem einerseits und die Abhängigkeiten, die zwischen den Ableitungen unterschiedlichen Grades der Bestimmung sowohl von einander als vom Bestimmbaren herrschen (cf. seine »Neue Logik« S. 30—32), gewisse höchst moderne Ideengänge über die Hierarchie der logischen Typen voraus, die in der symbolischen Logik eine große Rolle spielen und gespielt haben[4]). — In dem logischen Algorithmus, den Maimon auf seinen Satz der Bestimmbarkeit gegründet hat, ist es bemerkenswert, daß die Operatoren in der Symbolik hier nicht zuordnen Inhalt und Umfang, sondern Inhalt und Form. — Die Theorie der Identität, die Maimon auf seinen Satz gründet,

1) Auf die euklidischen und nichteuklidischen Geometrien gemeinsamen Gebiete gehe ich nicht ein; es genügt dann eben für die vorliegende Frage, daß sie, sie mögen sonst noch sein, was sie wollen, jedenfalls auch euklidisch sind.

2) Schmitz-Dumont: Die Mathematischen Elemente der Erkenntnistheorie. Berlin, 1878, S. 119 ff.

3) Als ich mein Maimonbuch schrieb, war mir das Buch Venns: Symbolic Logic, London Macmilian and Co. 2. Auflage 1894 dem Inhalte nach unbekannt. Ich konnte daher nicht wissen, daß dieser vortreffliche und gründliche Autor ziemlich ausführlich von Maimons »Versuch einer neuen Logik« und dem in diesem Buch aufgestellten Algorithmus handelt auf den Seiten: 54. 103. 496. 481. 492. 494.

4) (Z. B. in der Graßmannschen Gebietslehre. cf. Robert Graßmann: — Die Formenlehre oder Mathematik in strenger Formalentwicklung. Stettin 1895. Verlag R. Graßmann. Teil III, Seite 10 ff.)

scheint mir sehr wichtig zu sein für das Verständnis des Wesens der mathematischen Substitutionen, also für das Verständnis des Vorgangs, durch den sich aller Fortschritt, in der Algebra mindestens, vollzieht. Maimon nämlich unterscheidet drei Arten der Identität: die wechselseitige Identität, die einseitige Identität und die Uebereinstimmung der Begriffe in der Bestimmung eines Objektes. Die wechselseitige Identität (a ist a) braucht keine Erläuterung; sie wird symbolisiert durch das Zeichen =. Bei der einseitigen Identität ist das Subjekt mit dem Prädikat in Ansehung gewisser Folgen einerlei und kann daher diesem substituiert werden, nicht aber umgekehrt. So ist ein Dreieck eine Figur, d. h. das Dreieck ist in Ansehung der aus dem Begriff von Figur zu ziehenden Folgen mit »Figur« einerlei, und kann in Ansehung dieser Folgen dem Begriff von Figur substituiert werden, aber nicht umgekekrt. Das Verbindungszeichen in diesen Urteilen ist das +-Zeichen. — Die dritte Art gibt die Theorie der Urteile, darinnen Begriffe in der Bestimmung eines Objektes übereinstimmen. Sie gehört übrigens für Maimon nicht in die Logik, sondern in die Transzendentalphilosophie. Darum wird auch kein besonderes Verbindungszeichen dieser Urteile in der Symbolik festgelegt.

Was die geschichtliche Herkunft des Satzes der Bestimmbarkeit angeht, so ist sein »monadologischer Hintergrund« unverkennbar. Die Bestimmbarkeit als Postulat — das ist der transzendentale Widerschein eines metaphysischen Verhältnisses und dieses ist die Abhängigkeit der Leibnizischen Monaden, bei denen immer die höhere das klarere Bewußtsein der niedrigeren ist. — Unter dem Einfluß leibnizischer Logik scheint mir denn auch Maimons Lehre von der inneren Form des reellen Denkens zu stehen, d. i. seine Lehre von der Art, wie der Begriff nach dem Satze der Bestimmbarkeit aus seinen Elementen aufgebaut wird. Sehen wir hier etwa auf die innere Form, die dem Subjekt-Prädikatverhältnis einwohnt, so ist in einer jeden wahren Aussage das Prädikat im Subjekt enthalten. Man höre nur: »Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjekto seu antecedenti et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum . . . Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa, universali aut singulari, necessaria aut contingenti. — Videbam autem commune esse omni propositioni verae affirmativae, universali et singulari, necessariae vel contingenti, ut praedicatum insit subjecto, seu ut praedicati notio in notione subjecti aliqua ratione involvatur, idque esse principium infallibilitatis in omni veritatum genere, apud eum qui omnia a priori cognoscit.« Dies alles könnte auch Maimon geschrieben haben.

Das Charakteristische Leibnizens ist es nun, daß er diesen Subjekt-Prädikattyp als den ursprünglichen ansieht, und den Typ der Relation — wie er uns etwa bei den raumzeitlichen Verhältnissen entgegentritt, — auf diesen zurückführt. Bekanntlich hat diese philosophische Theorie auch noch einen mathematischen Ausläufer gehabt: die geometrische Charakteristik, die allerdings nicht durch Leibniz, sondern allererst durch Hermann Graßmann zu wissenschaftlicher Bedeutung kommen sollte. Die Voraussetzung auch dieser Theorie — einer Erweiterung der analytischen Geometrie — ist für Leibniz diese, daß man einen Ort im Raum, ein Raumgebilde, durch seine Definition ersetzen könne. Da diese Definitionen aber ausschließlich nach dem Subjekt-Prädikattyp gestaltet waren, so lag darin eine Ursache innerer Reibungen für diese Theorie, wodurch denn auch ihre Ausgestaltung gehindert wurde. — Maimon ging mit anderen Mitteln vor. Für ihn wurde seine Theorie der Vorstellung und die Zurückführung von Raum und Zeit auf den Typ der Vorstellung das Werkzeug, durch das er die raumzeitlichen Relationen auf Subjekt-Prädikatverhältnisse als auf ihre »Wahrheit« bringen konnte.

Nach diesen Voraussetzungen mußte seine Behandlung der transzendentalen Aesthetik, in deren Betrachtung wir jetzt eintreten, von der Kantischen grundverschieden ausfallen. Hier steht an erster Stelle naturgemäß das Problem der Gegebenheit, und die bekannte, dies Problem betreffende Zweifelfrage Maimons: Quid facti? — Damit hat es die folgende Bewandtnis. Kant hatte an der Erscheinung nicht nur den Anteil der verschieden gearteten Verfahrungsweisen des Erkennens isoliert (eben das nannte er »Kritik«) er hatte auch allgemein im Erkennen einen von uns überhaupt abhängigen Anteil von einem andern unterschieden, der nicht von uns abhängt. Er schrieb: »Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn auch nicht erkennen, so doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.« (Kr. d. r. V. B. S. XXVI f.). Kant selbst aber hat auch schon bemerkt, daß der Ausdruck »außer uns« eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit enthalte, indem er (Kr. d. r. V. A. S. 373) »bald etwas bedeutet, was ein Ding an sich selbst von uns verschieden existiert, bald was bloß zur äußeren Erscheinung gehört«. Er will daher die Dinge außer uns in der letzten Bedeutung, um sie von Gegenständen, die »im transzendentalen Sinne so heißen«, zu unterscheiden »geradezu Dinge nennen, die im

Raume anzutreffen sind«. Drobisch[1]), der diese Stelle wiedergibt, bemerkt dazu, Lichtenberg habe vorgeschlagen, die im Raume anzutreffenden Dinge extra nos, die im transzendentalen Sinne dagegen außer uns sind, Dinge praeter nos zu nennen[2]).

Danach also sollen unsere Denk- und Anschauungsformen — so scheint es — auf etwas angewendet werden, das außerhalb der Subjektivität liegt. Dann aber muß man fragen, wie dies es dennoch in ein Verhältnis der Bestimmbarkeit zum Subjekt treten kann. Dies Problem hat Maimon untersucht, und es durch ein »zweihörnichtes Delemma« beschieden. — Was nämlich das Anwendungsgebiet unserer Denkformen angeht, so sind die Kategorien nach Kant selbst auf das Erfahrungsgebiet eingeschränkt. Von der allgemeinen Logik aber kann man zeigen, daß sie sich nicht weiter erstrecken kann, als die transzendentale Logik, denn die Kategorien sind durch die Verhältnisse der Bestimmbarkeit eingeschränkt und die Formen der Logik sind nichts als verarmte Kategorien. Die Kategorien indessen können nur von solchen Objekten gebraucht werden, in deren Realverhältnissen das Verhältnis der Bestimmbarkeit gegründet sein kann. Damit wird von zwei gewissen Arten des Kategoriengebrauches der eine unmöglich, der andere problematisch. Unmöglich wird der Kategoriengebrauch von den Dingen an sich, denn da diese durch keine inneren Merkmale, sondern nur durch die Kategorien gedacht werden, so können sie nicht im Verhältnis der Bestimmbarkeit zueinander stehen. Problematisch wird der Kategoriengebrauch von den Erscheinungen: ich weiß wohl, daß Objekte überhaupt in einem vorgegebenen Verhältnis der Bestimmbarkeit stehen können — woher aber weiß ich, daß die und die vorgegebenen Objekte nun auch wirklich in diesem Verhältnisse stehen, da ich dies doch nicht aus Verhältnissen der Bestimmbarkeit dartun kann? Daraus, daß Objekte überhaupt als im Verhältnis von Ursache und Wirkung zu einander stehend gedacht werden müssen, wenn eine Erfahrung möglich sein soll, folgt nicht im mindesten, daß etwa Feuer und Wärme in diesem Verhältnis stehen müssen. Die Vernunftkritik ruft hier das Beurteilungsvermögen an. In der Beurteilung aber kann, nach der Meinung Maimons, ein Objekt nur mit einer Regel verglichen werden, wodurch dieses Objekt in seiner Besonderheit bestimmt wird; nie jedoch kann die Beurteilung ein Objekt mit einer Regel vergleichen, wodurch ein Objekt der Erfahrung überhaupt möglich ist. Das Beurteilen ist keineswegs die Funktion eines besonderen Vermögens, sondern bloß ein Urteil über die Identität

1) Drobisch: Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff (Hamburg und Leipzig 1885) S. 3.

2) Lichtenberg (vermischte Schriften Ausg. von 1844 S. 84 ff.) Nach Drobischs Zitat.

der Merkmale des Objekts mit bestimmten Begriffen, eine Identität, die in den Erfahrungsurteilen gar nicht stattfinden kann. Wenn ich etwa urteile: »Dieser Teller ist rund«, so vergleiche ich allerdings den Teller mit einer a priori gedachten Regel, die die runde Figur als ein Objekt bestimmt, und diese Figur wird nun durch die Vergleichung ein Merkmal des Tellers. Dagegen ist das Verhältnis der Kausalität kein Merkmal an den besonderen empirischen Objekten, auf die es bezogen wird, sondern bloß die Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung oder Verknüpfung zwischen empirischen Objekten überhaupt. Daher haben wir für den Erfahrungsgebrauch der Kategorien folgendes »zweihörnigtes« Dilemma: Entweder ist das Faktum, daß wir die apriorischen Formen von empirischen Objekten gebrauchen, falsch — dann beruhen die vermeinten Anwendungen der Kategorien auf einer Täuschung der Einbildungskraft, oder das Faktum ist wahr — dann hat die Anwendung der Kategorien keinen erkennbaren Grund, während sie im vorangegangenen Falle keinen Grund überhaupt hatte. — Maimon für seinen Teil entscheidet sich — hier — dafür, den Kategoriengebrauch von Gegenständen der empirischen Erfahrung für eine Täuschung anzusehen und damit den empirischen Gebrauch der Kategorien zu negieren. — Das eben Gesagte stellt den letzten Standpunkt Maimons, den seiner »Neuen Logik«, vor. Nicht ganz so eindeutig ist er in dem »Versuch über die Transzendentalphilosophie«. Nach dieser gelten die transzendentalen Begriffe allerdings von Gegenständen der Erfahrung, aber nicht von Folgen, wie sie uns unmittelbar erscheinen, sondern bloß von den Grenzen der Gegenstände der Erfahrung (Ideen) und vermittelst dieser von den Gegenständen der Erfahrung selbst. Nach eben dieser Quelle setzt Kant das Faktum voraus, daß wir Erfahrungssätze, die Notwendigkeit ausdrücken, tatsächlich haben; Maimon dagegen bezweifelt eben dieses Faktum, aber, wie es scheint, hier auf Grund der anderen, durch das »zweihörnigte« Dilemma gegebenen Möglichkeit, daß die Kategorien keinen erkennbaren Grund ihrer Anwendung haben.

Soweit Maimon. Was ist dazu zu sagen? Ich meine, zunächst eine Anerkennung. Nämlich: Eines ist durch Maimons Zweifel endgültig bewiesen: daß die analytische Lehrart der Prolegomena nicht tauglich ist zur Begründung der Transzendentalphilosophie. Sobald der Kritizismus auf irgend eine Tatsächlichkeit gegründet wird — nenne man diese nun wissenschaftliche Erfahrung oder Naturwissenschaft — kann er vor der instantia crucis, der Frage: quid facti? nicht bestehen. Gegen Maimons These, unsere faktische, als Lehrzweig konstituierte Naturerkenntnis sei nur eine approximative, keine absolute, dürfte schon

aus dem Grunde nicht viel einzuwenden sein, weil die Verifizierung eines jeden Gesetzes in der Empirie nur mit der durch die Methode der kleinsten Quadrate gewährleisteten Genauigkeit erfolgen kann. Solange man aber darauf verzichtet, die Definitionen mit den Realitäten zu konfrontieren, bleibt man allerdings durchaus im Gebiet des reellen Denkens stehen, dem unbedingte Gewißheit zukommt. So ist etwa das Newtonsche Anziehungsgesetz in abstracto absolut wahr; dagegen kann es zum Problem werden, ob nicht, in der Anwendung auf die Bewegung der Planeten, das Lorentzsche Gesetz eine Konstruktion lieferte, die dem faktischen Verlauf der Erscheinungen sich besser anpaßt. Die Maimonsche Frage kehrt daher unausweichlich überall da wieder, wo man die Gesetzlichkeit der Erfahrung nicht mehr nach Begriffen a priori konstruieren kann, sondern wo man auf die Belehrung durch die Fakta angewiesen ist. Hier wird man immer — und mit Recht — fragen können: erschöpft dies oder jenes mathematische Modell, dieser nach einem Gesetz des Fortschreitens konstruierte Wertverlauf, das Wesen dieser oder jener Erscheinung oder nennen wir dieses mathematische Modell nur um deswillen das Gesetz jener Erscheinung, weil wir gewohnt sind die Erscheinung annähernd so verlaufen zu sehen, wie jenes Modell es will? Aber auch hier gibt es wichtige Ausnahmen. Man wird etwa nicht fragen dürfen: gehorcht dieser oder jener Massenpunkt in seiner Bewegung dem Energiegesetz, denn die Ansprüche des Energiegesetzes können aus der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt deduziert werden, dagegen ist die Frage, ob die Bewegung dieses Massenpunktes den Newtonschen Gesetzen gemäß geschehe, vollkommen legitim, denn diese Gesetze sind, wie Gauß sagt, »historisch«: sie beschreiben dasjenige, was unter normalen Bedingungen geschieht und die Quelle ihrer Ueberzeugungskraft ist allerdings die Gewohnheit, es so und nicht anders zu finden, d. i. die Assoziation.

Historisch übrigens weist die Trennung unserer Erkenntnisse der Dignität und Art nach in reine Erkenntnisse a priori und empirische Erkenntnisse, sowie der verschiedene Erkenntniswert beider Erkenntnisarten unmittelbar auf die Leibnizsche Unterscheidung der verités de raison und der verités de fait. Diese Uebereinstimmung geht so weit, daß Maimon sich sogar genau derselben mathematischen Bilder bedient, wie Leibniz, um das Wesen jener Erkenntnisarten anschaulich zu machen. Nämlich, eine Wahrheit hat Analogie zu einer Zahlenbeziehung, darinnen das Vorhergehende (das Subjekt) größer ist als das Folgende (das Prädikat) und es mithin enthält. Es gibt aber kommensurable und inkommensurable Beziehungen. Bei den kommensurablen Beziehungen kommt man

auf einen einfachen Bruch; bei den inkommensurablen auf eine unendliche Reihe, die mit wachsender Stellenzahl sich immer mehr der Erfüllung der durch die Zusammenstellung der Symbole ausgedrückten Forderung annähert. Die verités de raison stellen eine kommensurable Beziehung vor, die verités de fait eine inkommensurable und die inkommensurablen Beziehungen können nur durch eine unendliche Reihe ausgedrückt werden [1]). Aber diese inkommensurable Beziehung — und auch hierin folgt Maimon Leibniz — ist inkommensurabel nur für uns Menschen; ein unendlicher Verstand könnte diese unendliche Analyse vollziehen und eine intuitive Erkenntnis der verités de fait haben. Für Maimon ist daher der Wahrscheinlichkeitscharakter, den alle empirische Erkenntnis hat, nicht durch die Erkenntnisstücke an sich verschuldet, sondern nur durch ihr Verhältnis zu unserem Intellekt; sie hängen untereinander genau so und nach dem gleichen Prinzip (dem der virtuellen Identität) zusammen, wie die von uns nach diesem Prinzip eingesehenen verités éternelles Leibnizens — freilich nur für einen unendlichen Verstand, nicht für den unseren.

Die vorhin eingeräumte Anerkennung der Berechtigung von Maimons Zweifelfrage war eine bedingte. Sie muß aufhören, sobald man das Gebiet der synthetischen Lehrart betritt. Hier nämlich fragt man nicht mehr nach dem Verhältnis des einzelnen mathematischen Modellkörpers zum faktisch beobachtbaren Verlauf; hier geht das Problem vielmehr auf das Verhältnis der Erfahrungsmöglichkeit zur faktisch eintreffenden Erfahrung. Die Erledigung dieser Frage aber erledigt in Eins den Einwurf, der das affizierende Etwas betrifft und den Zweifel an der grundsätzlichen Gesetzlichkeit der Erfahrung.

Wir beginnen mit dem zweiten Punkte. Die synthetische Lehrart geht, wie wir wissen, nicht von der Tatsächlichkeit, sondern vielmehr von der Möglichkeit der Erfahrung aus. Hier wird bewiesen, daß Raum und Zeit Formen der Sinnlichkeit sind, denen alles was erscheint, schon durch die Tatsache seines Erscheinens gemäß ist. Es wird weiter das apriorische Bezogensein der Formen des Verstandes auf die Formen der Sinnlichkeit und durch diese auf alle Erscheinungen dargetan, so daß also, wenn ein Ding in Raum und Zeit erscheint, es auch notwendig gemäß den Kategorien erscheint. Sind diese Vordersätze zugegeben: daß alles, was erscheint, in Raum und Zeit erscheint, daß Raum und Zeit nur logisch, nie real von den Erfahrungsweisen des Verstandes getrennt

1) Auch die Vergleichung der zufälligen Wahrheiten mit den Asymptoten, die sich einer Kurve ins Unendliche nähern, ohne sie zu erreichen, entlehnt Maimon Leibniz.

werden können, mit denen sie vielmehr in einem jeden reellen Erkenntnis zusammenwirken — so verliert die Frage quid facti für die prinzipielle Betrachtung ihren Sinn, denn die Tatsächlichkeit hört schon durch den Umstand, daß es überhaupt zu ihr hat kommen können, auf, fraglich zu sein. Dies ist die Antwort, die schon Kant selbst an Maimon gegeben hat. (Ww. ed. Hartenstein[2] Band VIII. S. 716). Es sei verstattet, dies noch durch die Ausdeutung eines Bildes klarer zu machen, das von Riehl herrührt, das ich aber hier in die Sprache der Graßmannschen Ausdehnungslehre übertrage. — Unter einem gemeinsamen Gebiet oder unter dem Produkt zweier Gebiete versteht man hier die Gesamtheit der Größen, welche den beiden Gebieten gemeinsam, d. h. welche sowohl zu dem einen als auch zu dem andern Gebiete hörig sind. Schneiden sich also etwa zwei Ebenen in einer geraden Linie, so ist diese Gerade das gemeinsame Gebiet oder das Produkt der beiden in Rede stehenden Gebiete. Wohl, so können wir in der Transzendentalphilosophie zwei Gebiete unterscheiden: das Gebiet unserer Erkenntnisformen und das Gebiet der Dinge an sich. Das diesen beiden Gebieten gemeinsame Gebiet wird ein Gebiet von den Dimensionen unserer Erscheinungswelt sein. Man sehe danach, was noch von dem Maimonschen Einwande bleibt: die Erkenntnisformen könnten ja auch mit den Dingen der Erfahrung nur durch Assoziation zusammenhängen. Dieser Einwand beweist wirklich nur Eines: daß Maimon, der sonst rastlos um die Probleme herumzuwandeln pflegte, und ihnen alle Seiten abgewann, doch die transzendentale Deduktion nicht verstanden hat.

Schon mit diesen Denkmitteln könnte man die zweite, hier zur Diskussion gestellte Schwierigkeit abtun. Nach dem Gesagten erscheint der bekannte Jacobi-Maimon-Schulzesche Einwurf als eine »Schikane«, die leicht abgewiesen werden kann durch eine geeignetere Formulierung der Erscheinungswelt als eines Reiches, darinnen unsere subjektive Spontangesetzlichkeit einer uns fremden Gesetzlichkeit amalgamiert erscheint, als eines gemeinsamen Gebietes zweier Gesetzlichkeiten.

Aber es lohnt sich, hierüber etwas ausführlicher zu sein. Da ist Maimon, der Begründer des Satzes der Bestimmbarkeit, zunächst zu fragen, ob er es denn überhaupt nicht bemerkt hat, daß das affizierende Etwas, da es doch überall ein und dasselbe sein soll, sich schon dadurch gar nicht dazu eignet, in eine gewöhnliche Kausalverkettung einzutreten? Weshalb aber betrachtet er denn dann die vorliegende Kausalgleichung als eine gewöhnliche? — Ferner kann ein erkennbares Kausalverhältnis auch schon um des willen nicht obwalten, weil nach Kants eigenen Worten die Zeitfolge das ein-

zige empirische Kriterium der Wirkung in Bezug auf die Kausalität der Ursache, die vorangeht, ist. (Kr. d. r. V. B. S. 249.) Die Möglichkeit einer Zeitfolge aber fällt hier ja gerade weg. Wenn indessen das affizierende Etwas zum Gegenstand der Erfahrung in keinem konstruierbaren Kausalverhältnis steht — in was für einem dann? Darauf würde ich antworten: »zunächst einmal in einem kritischen« [1]. Dies ist zu erläutern. »Kritik« heißt bekanntlich für Kant »Sonderdarstellung« und, es wird demnächst zuerst einmal eine Kritik der reinen Vernunft (sc. theoretischen) von einer Kritik der praktischen Vernunft und von einer Kritik der Urteilskraft unterschieden. Damit haben wir zunächst als drei Lehrabteilungen eine Sonderdarstellung der theoretischen Vernunft, eine Sonderdarstellung der praktischen Vernunft und eine Sonderdarstellung der Urteilskraft. Uns geht hier allein die theoretische Vernunft an. Diese war als Hauptabteilung durch das kritische Prinzip entstanden; wohl, aus ihr entstehen weitere Unterabteilungen durch die fortgesetzte Anwendung des gleichen Prinzips. Nämlich: in dieser Sonderdarstellung werden unterschieden »Quellen« (das ist, man wolle es nicht vergessen, die wenig glücklich Wolffische Verdeutschung von »principia«-Titel) und zwar solche, die auf uns sich beschränken, von solchen, die auf uns sich nicht beschränken. Das uns zugehörige principium ist die Rezeptivität unserer Sinnlichkeit, zusammen mit unseren aktiven Verfahrungsweisen des Erkennens; das nicht von uns abhängige principium ist das affizierende Etwas. In jenem ersten principium werden nun wieder Sonderdarstellungen getroffen: die der Sinnlichkeit und die des Verstandes. Das andere principium dagegen läßt sich nicht weiter zerlegen. In dieser allgemeinen Oekonomie ist also das affizierende Etwas nur die Charakterisierung eines Anteiles, in demselben Sinne eine Sonderdarstellung in dem auch die Sinnlichkeit und der Verstand Sonderdarstellungen sind, die für sich genommen genau so wenig vorkommen, wie das affizierende Etwas ohne die Sinnlichkeit, mit der es untrennbar verknüpft ist, und durch die es wiederum, da ja die Sinnlichkeit nur ideell vom Verstande gelöst werden kann, auch dem Verstande untersteht. Und die Bezeichnung dieser Sonderdarstellung ist insofern sehr geglückt, als sie ganz zutreffend denjenigen Teil der überhaupt anzutreffenden Gesetzlichkeit bezeichnet, der nicht von uns abhängt.

1) »Eine Untersuchung ist kritisch, wenn das Erkenntnisvermögen unmittelbar sich selbst und mittelbar die dadurch bestimmte Erkenntnis zum Gegenstand hat« (Maimon, »Kritische Untersuchungen etc.« 1797 Zueignung). So also verstand Maimon den Begriff »kritisch«.

Man halte es für Pedanterie, aber ich möchte diese Darstellung durch eine mathematisch genaue Formulierung des festgestellten abschließen. — Wir bemerken in unserer Erscheinungswelt zwei verschiedene, auf einander nicht zurückführbare Ordnungssysteme; ein System der formalen Ordnung, als dessen Urheber wir uns wissen, und ein System der materialen Ordnung, das von uns unabhängig ist. Für jedes dieser Ordnungssysteme machen wir ein principium verantwortlich, nämlich für die formale Ordnung die Verfahrungsweisen unserer Subjektivität, für die materiale Ordnung eine Ordnung in den Dingen an sich. Die Erscheinungswelt wird dann das, was man in der Mathematik die Funktion zweier gegen einander unabhängiger Variabler nennt, denen gegenüber sie als die abhängige Variable erscheint. Nennen wir die Erscheinungswelt E, die beiden Variablen x und y, so kann man dies derart schreiben $E = F(x, y)$. Von diesen beiden unabhängigen Variablen lassen wir x das affizierende Etwas bedeuten, y dagegen den Inbegriff der Formen unserer Subjektivität. Dann läßt sich x nicht mehr weiter zerlegen; y dagegen erscheint abermals als abhängig von Sinnlichkeit und Verstand, was sich also, wenn wir diese beiden Variablen durch ihre Anfangsbuchstaben symbolisieren, schreiben würde $y = f(s, v)$. Diesen letzten Ausdruck kann man dann noch für y einsetzen. — Geben wir dies zu, daß die Erscheinungswelt in einem jeden Augenblick die von diesen beiden unabhängigen Variablen abhängige Variabel ist, so bleibt, wenn die Komponenten zugegeben sind, nur noch der Streit um die Natur der Funktion F, die Kant, wie wir wissen, als die Funktion der Kausalität angesprochen hatte. Man hat Kants Inanspruchnahme der Kausalität für die Erklärung des commercium zwischen Subjektivität und affizierendem Etwas heftig getadelt. Dazu aber hat wohl vor allem der Umstand geführt, daß man vom eigenen Begriff der Kausalität ausging, statt, wie billig, vom kantischen. Die Kausalität ist doch für Kant — dies wolle man nicht vergessen — eine Analogie der Erfahrung; sie sagt: wie sich der Grund zum Begründeten verhält, so verhält sich die Ursache zur Folge. Dann aber fällt das ganze Jacobische Argument in sich zusammen, denn »die Sinnlichkeit wird affiziert«, »die Gegebenheit der Sinnlichkeit hat einen Grund außer ihr« heißt dann einfach: wie sich eine Folge zu einer Ursache verhält, so verhält sich die Gegebenheit in der Sinnlichkeit zum affizierenden Etwas. Dies schließt zunächst eine Wendung gegen die Subjektivität ein, der damit gleichsam die volle Verfügungsgewalt über ihren Inhalt genommen wird, und bringt gleichzeitig die Aufführung eines neuen Titels mit, der aber an sich ganz unbestimmt bleibt, und von dem man nur seine Funktion gebraucht; dies aber ist die: die Ge-

gebenheit zum vollen Inhalt zu ergänzen. Auf diesem Verfahren aber: ein Ding nach dem, was es an sich sein mag, vollkommen unbestimmt zu lassen und gar nicht nach seiner Existenz zu fragen, sondern sein Wesen allein durch seine Funktion zu bestimmen, beruht ein guter Teil der modernen Mathematik; es wird also dagegen wohl nicht viel zu erinnern sein.

Der Grund aber dafür, daß so viele scharfsinnige Männer hier irre geworden sind, mag, wie schon ausgedrückt, an der auch heute noch vielfach herrschenden falschen analytischen Auffassung des Kausalverhältnisses liegen, an dem Wahn, man könne wirklich etwas Transeuntes isolieren, denn dann natürlich darf man die prinzipielle Möglichkeit, den Kreis der Subjektivität zu sprengen, nicht zugeben. Doch dies kann hier nur angedeutet werden; es hängt übrigens mit dem Vorhergehenden, wie man leicht bemerken wird, eng zusammen.

Es ist ein ganzes Geschlecht von Problemen, was auf dem Boden erwachsen ist, auf dem wir stehen. Ein wichtiges unter ihnen, das maimonischer Herkunft ist, ist das von den Differentialen der Sinnlichkeit. Auch diese Lehre hat eine mehr als bloß geschichtliche Bedeutung — schon allein deshalb, weil sie in unseren Tagen von Cohen wieder aufgenommen worden ist, der übrigens merkwürdigerweise in seinen ersten diesbezüglichen Schriften Maimon garnicht näher gekannt zu haben scheint, da er ihn nicht ausdrücklich erwähnt. Aber auch sonst ist diese Theorie wichtig, denn sie stellt die erste Antwort des deutschen Idealismus auf eine Frage vor, die sich ihm sehr bald aufdrängen mußte.

Der deutsche Idealismus befand sich von seinem ersten Auftreten an in einer Verlegenheit, die der genau entgegengesetzt war, in die sonst philosophische Systeme zu geraten pflegen. Diese können nicht von der Vielheit zur Einheit kommen; dem deutschen Idealismus fiel es, dank seinem spinozistischen Einschlage[1]) und dank dem Standpunkt der Lehre von der Immanenz des Bewußtseins, schwer, die Einheit wieder in die Vielheit zu zerschlagen. Wohl die erste Theorie, die bestimmt war, diesem Uebelstand mit Bewußtsein abzuhelfen, war Maimons Lehre von den Differentialen der Sinnlichkeit. Die Aufgabe also, zu der Maimon seine Differentiale erfunden hat, ist die Lösung des Problems der Vielheit auf dem Boden der Bewußtseinsimmanenz. Kant hatte auf die Frage: »Woher die Besonderheit dieses oder jenes empirischen Dings?« die Antwort: »von der Affektion durch die Dinge an sich.« Maimon leugnete diese Affektion, war aber damit gezwungen, für die methodische Leistung, die

1) Den Spinozismus bei Maimon sah schon Kant. (Akademieausgabe Band XI. S. 50.)

ihre Annehmung im System Kants gehabt hatte, auf einen Ersatz zu sinnen — diesen Ersatz sollen seine Differentiale bilden. Dies Herauswachsen der Idee der Differentiale aus dem Problem, die Gegebenheit durch die Form zu überwinden, wird vorzüglich illustriert durch eine Stelle in Maimons »Philosophischem Wörterbuch«. »Die Vernunft fordert«, so heißt es da, »daß man das Gegebene im Objekte nicht als etwas, seiner Natur nach Unveränderliches betrachte, sondern bloß als eine Folge der Einschränkung unseres Erkenntnisvermögens, die in einem höheren, einem unendlichen Intellekt schwinden würde. Die Vernunft gebietet daher einen Fortschritt ins Unendliche, wodurch das Gedachte immer vermehrt, das Gegebene bis auf ein Unendlichkleines vermindert wird.« Durch Reduktion der Anschauungen auf ihre Elemente kommen wir so zum Begriff des Differentials der Anschauung, das für den Kantischen Begriff der Affektion durch die Dinge an sich steht. Dabei ist aber nicht die Frage die, wie weit wir darin kommen können, sondern bloß aus welchem Gesichtspunkte wir das Objekt betrachten müssen, und dieser Gesichtspunkt ist der einer Annäherung unserer Erkenntnisart an das unendliche Erkennen. Hier scheint es mir nun zunächst wichtig, daß nach den Maimonischen Voraussetzungen die Gleichung $E = F(y)$ erfüllt ist, d. i., daß die Erscheinungswelt E keiner Affektion der Dinge an sich entstammt (nicht auch $F(x)$ ist), sondern im Bewußtsein allein ihren Grund hat, eine Funktion nur des Bewußtseins ist. Entspricht nun jedem Werte von $F(y)$ ein Wert von E, dann muß auch jeder einseitigen Aenderung, jedem Differential des Bewußtseins ein qualitativ bestimmtes Verhältnis in der Gesetzlichkeit der Gegenstände entsprechen, da diese ja gar kein Element der Selbständigkeit, kein Moment der unabhängigen Veränderung an sich haben, sondern nur Funktionen des Bewußtseins sind. Das Verhältnis zwischen Bewußtsein und Einzelgegenstand auf der einen, zwischen allgemeiner Vorschrift zur Bildung des Differentialquotienten und besonderem Differential auf der andern Seite möchte dann so aufzufassen sein: Das Bewußtsein ist die allgemeine Form einer Gesetzlichkeit überhaupt, und ihm korrespondiert die allgemeine Vorschrift zur Bildung des Differentialquotienten; den »Differentialen« Maimons entsprechen die einzelnen Differentialquotienten. Die Gesetze der singulären Dinge sind ebenso Modifikationen, konkrete Erscheinungsweisen der allgemeinen Gesetzlichkeit des Bewußtseins, wie die Differentialquotienten Anwendungen der allgemeinen Regel sind, nach der sie gebildet wurden. Wie man also aus der allgemeinen Vorschrift zur Bildung des Differentialquotienten durch Einsetzung des in Frage kommenden eben verschwindenden Verhältnisses die besonderen Dif-

ferentiale bekommt, so erhält man aus der allgemeinen Vorschrift zur Erzeugung der Objekte (Standpunkt der »Transzendentalphilosophie«!) durch Einsetzung der »gegebenen Grenzverhältnisse« die einzelnen Differentiale, d. i. die Formeln, die das Sosein dieses oder jenes empirischen Dinges bestimmen. Oder: geht man vom Gegebenen aus, so entstehen die Differentiale dadurch, daß man das Verhältnis der, wenn ich so sagen darf, ausgewachsenen, integralen Gegebenheit zum Bewußtsein in das Stadium des eben Entstehens oder Verschwindens hinabdrückt. Wir verstehen somit, was es heißt: Die transzendentalen Begriffe gelten bloß von Gegenständen der Erfahrung, aber nicht von solchen, »wie sie uns erscheinen, unmittelbar, sondern bloß von den Grenzen der Gegenstände der Erfahrung (Ideen) und vermittelst dieser von den Gegenständen der Erfahrung selbst«.

Trotz dieser Immanenz des Bewußtseins kommen die Differentiale dennoch mit den Kantischen affizierenden Dingen an sich darin überein, daß sie Noumena sind, die aus ihnen entspringenden Gegenstände dagegen Phaenomena. Dies geschieht also: Wir denken die Dinge als reine Begriffe; reine Begriffe können aber nichts anderes als Verhältnisbegriffe sein, weil ein Begriff nichts anderes als Einheit in einer Mannigfaltigkeit ist. Nun ist das Differential eines jeden Objekts in Ansehung der Anschauung Null, $dx = 0$ und dy oder $df(x) = 0$; ihre Verhältnisse aber sind Gegenstände für den Verstand, den Begriff, und sind nicht $= 0$, sondern können in den aus ihnen entspringenden Anschauungen bestimmt angegeben werden. Damit enthält die Lehre von den Differentialen auch das Maimonische principium individuationis. Dies principium individuationis kann für Maimon nicht der Raum und die Zeit sein, denn indem Zeit und Raum das Band und die Einheiten des Mannigfaltigen sind, können sie nicht zugleich als Bestandteile des Mannigfaltigen gedacht werden. Obgleich also ein jedes wirkliche Objekt nur zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte existieren kann, wird es dennoch nicht durch diese Zeit und durch diesen Ort ein bestimmtes Objekt. Dennoch aber soll das Individuelle als Erscheinung in Raum und Zeit sein. Es kann daher nur als ein Etwas darinnen sein, das bestehen bleibt, wenn man Raum und Zeit selbst gegen die Null zu abnehmen läßt.

Gehen wir den Weg des Problems vom entgegengesetzten Ende her, so fragt es sich: Wie entspringt nun aber die Anschauung aus dem Differential? Sinnliche Vorstellungen an sich, als bloße Differentiale betrachtet, geben noch kein Bewußtsein. Das Differential ist ja nur die einseitige Bestimmtheit des Erzeugungsgesetzes — nicht die Erzeugung selbst. Das Bewußtsein ent-

steht erst, wenn die Einbildungskraft mehrere einartige sinnliche Vorstellungen zusammennimmt, sie nach Raum und Zeit ordnet, und daraus eine Anschauung bildet. Endlich muß noch der Verstand dazu kommen, der diese Anschauungen durch Begriffe aufeinander bezieht. So liefert die Sinnlichkeit die Differentiale zu einem bestimmten Bewußtsein, die Einbildungskraft bringt aus ihnen ein endliches und bestimmtes Objekt der Anschauung hervor; der Verstand bestimmt aus den Verhältnissen dieser verschiedenen Differentiale, die seine Objekte sind, das Verhältnis der aus diesen Differentialen entspringenden sinnlichen Objekte. — Momentangesetze der Entstehung des einzelnen Objekts, zu dem die Sinnlichkeit solchermaßen die Elementarbestimmungen beistellt, gibt es nun aber in großer Vielheit. Dank dieser Tatsache kann das Differential der vornehmsten der Aufgaben gerecht werden, zur der bei Kant die Affektion durch Dinge an sich dagewesen war: es kann die Besonderheit der Objekte erklären. Was ein Objekt zu einem besonderen macht, ist die besondere Art seiner Entstehung, die Art seines Differentials, und die Verhältnisse verschiedener Objekte entspringen aus den Verhältnissen ihrer Entstehungsregeln oder ihrer Differentiale. — Dies ist durchaus folgerichtig gedacht: Wenn wir einmal Objekte produzieren, dann kann die Frage nur lauten: Woher die besonderen Regeln, nach denen dies geschieht? — Zu ihrem Ursprung, der sie erzeugenden Regel stehen die Objekte nun folgendermaßen: Die Regel wird vom Verstande auf einmal gedacht, dahingegen die mögliche Konstruktion dieser Regel in der Anschauung nicht anders als variabel, d. i. fließend, vorzustellen ist. Das Gesetz der anschaulichen Verhältnisse wird nur durch ihre Elemente, ihre Differentiale, streng realisiert[1]); die Darstellung dieser Verhältnisse dagegen kann sie nicht nach ihren Differentialen als entstehende, sondern immer nur als entstandene betrachten.

Soweit Maimon. Es möchte schwer sein, all die mitschwebenden Vorstellungen zu analysieren, die Maimon dazu führten oder verführten, in dem Differential, oder vielmehr in einer transzendentalen Analogievorstellung zum Differential den geeigneten Stellvertreter für all die Funktionen zu sehen, die in der kantischen Philosophie das unsere Sinne affizierende Ding an sich zu erfüllen berufen ist. Eine sehr wichtige möchte die folgende, von Maimon selbst nicht erwähnte sein. — Bekanntlich gehören in der Infinitesimalrechnung zu ein und demselben Differential unendlich viele Integralfunktionen. Die Integralfunktionen sind aber in unserer Analogie die Ganz-

1) Daher der — für die »Transzendentalphilosophie« nur angenäherte Charakter alles aktualen Erkennens.

heiten, die den wirklich gegebenen Dingen entsprechen; die Differentiale sind die dunklen Vorstellungen, aus denen diese Ganzheiten entstehen sollen. Ueberträgt man daher solchermaßen die rechnerische Vorstellung in die Transzendentalphilosophie, so sieht man, wie das Differential im letzten Grund nichts ist, als eine Neueinkleidung der platonischen Idee[1]). Das Differential stellt ja, wie wir früher sahen, nichts anderes vor, als die letzte entscheidende Qualitätsbestimmtheit eines Dinges, durch die es eben das ist, was es ist. Wohl, dann läßt sich die anscheinende Vielheit der Dinge in ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit durchaus auf eine beschränkte Anzahl erzeugender Momente zurückführen, denn zu einem jeden dieser letzten Differentiale, dieser letzten Qualitätsbestimmtheiten, gehören eben unzählige Integralfunktionen, d. i. unendlich viel Darstellungen in der konkreten Wirklichkeit. In diesen Zusammenhang würden dann auch Maimons Vorstellungen über die Weltseele einzugliedern sein, die nichts anderes zu sein scheint, als der Inbegriff dieses Reiches der Differentiale, der Monaden, der Ideen.

Ueber dies Reich findet sich wiederum die interessante Notiz, daß in ihm die Allheit der Relationen der Dinge das Differential des Einzeldinges bestimme. Vielleicht trifft das folgende Bild die Idee Maimons. — Wir denken uns an eine Kurve — sagen wir an eine Ellipse — die sämtlichen möglichen Tangenten gezogen. Diese werden dann die Kurve einhüllen, und wir können uns die Kurve auch durch ein solches Einhüllungsverfahren als entstanden denken. Der Differentialausdruck der Kurve ist nur der Ausdruck dessen, was sich in ihr konstant erhält, und das ist ihre Richtung[2]). Diese beschreibt unser Ausdruck dadurch, daß er die Art des Ueberganges beschreibt, die von einem Punkte zum andern stattfindet. Wir haben hiermit nun, meine ich, alles beisammen. Die Kurve symbolisiert das Einzelding. Die Tangentenschaar, die es einhüllt, stellt einen Ausschnitt aus der Allheit der Relationen aller anderen Dinge dar. Der Ausdruck der Richtung ist das Differential; es ist das Element der Kurve. Das Differential erscheint so als Formalbestimmtheit der Empfindung (das Gesetz, nach dem die Empfindung sich abwickelt), durch die sein äußerer Gegenstand repräsentiert wird.

1) Daher sagte auch Maimon gelegentlich eine dunkle Ahnung die Verwandtschaft seiner Gedanken mit den Platonischen; wie schade, daß er von Plato so gar nichts gewußt hat.

2) Cf. hierzu: Sophus Lie, Vorlesungen über Differentialgleichungen etc. ed. W. v. Scheffers Lp. 2, 1891, einerseits und Th. Reye, Die Geometrie der Lage, erste Abteilung[5], Leipzig 1909 S. 63 ff. andererseits.

Seiner transzendentalen Aesthetik nach konnte man Maimon unmöglich einen Kantianer nennen; das verbietet außer allem Anderen schon der Umstand, daß Maimons ganzes Streben dahin geht, den Typ der Relation als eine Täuschung hinzustellen und »die Wahrheit« dieses Typ im Subjekt-Prädikattyp zu suchen. Dagegen scheint Maimon seiner transzendentalen Logik nach durchgehend von Kant abzuhängen, und nur durch Nebensächlichkeiten von ihm getrennt zu sein. Aber auch hier darf der Anschluß, den Maimon an Kant gesucht und gefunden hat, nicht darüber hinwegtäuschen, daß die eigentlichen Gedankenmotive beider Denker grundverschieden bleiben. Sieht man nämlich auf das Ergebnis der transzendentalen Logik, so ist das für Kant die Begründung der Erfahrung, die geleistet wird durch den Nachweis, daß sich die Begriffe auf Anschauungen und vermittelst dieser auf empirische Dinge beziehen; für Maimon in der »Logik« die Leugnung der Erfahrungsmöglichkeit, da der Bestimmbarkeitssatz der Empire gegenüber versagt. Wie das Resultat, so sind die Prämissen beider Denker verschieden. Diese sind für Kant gegeben durch die besondere Stellung, die nach seiner Theorie die uns affizierenden Dinge an sich zu unserer Sinnlichkeit und vermittelst dieser zu unseren Begriffen haben. Die Prämisse Maimons dagegen ist die Leibnizische Theorie der Begriffe, wonach kein individuelles Ding ein Verhältnis zum Begriffe haben kann. Das Reich des Individuellen aber ist nichts Geringeres als die ganze Empire. Da nun aber umgekehrt diese Lehre nur die Subjekt-Prädikatform als wissenschaftsfähig ansieht, so folgt allerdings, daß es eine Wissenschaft des Empirischen nicht geben kann.

Aus den vielen Einzelproblemen der transzendentalen Analytik, die Maimon behandelt hat, greife ich das Problem des Schematismus in der Formulierung der »Kritischen Untersuchungen« um deswillen heraus, weil seine Behandlung erstens eine originelle Nutzanwendung des Satzes der Bestimmbarkeit, zweitens ein interessantes Schwanken in Bezug auf die Wissenschaftsfähigkeit der Empire zeigt. — Formulieren wir zunächst im Anschluß an Maimon das Problem! In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß dieser als ein mögliches Prädikat von jenem gedacht werden können. Nun ist aber ein reiner Begriff kein mögliches Prädikat einer empirischen Anschauung, weil beide, von einander unabhängig, Gegenstände des Bewußtseins sein können. Wie ist also die Anwendung eines reinen Begriffes auf empirische Anschauungen möglich? — Wie man sieht, ist das Schematismusproblem für Maimon eine Verlegenheit, die sich bei der versuchten Anwendung des Grundsatzes der Bestimmbarkeit einstellt. Die Lösung liegt für Maimon darin, daß der reine

Begriff dem empirischen Gegenstande nicht seinem materialen Inhalte, sondern seiner Form nach als Prädikat beigelegt wird. Sage ich z. B. »Dieser Teller ist rund«, so ist der Teller als ein Gegenstand der äußeren Anschauung notwendig im Raume und der Raum dieses Tellers ist rund. Rund aber ist ein mögliches Prädikat vom Raume, weil »Raum« überhaupt auch an sich ohne Bestimmung, »rund« jedoch nicht anders, denn als Raummodifikation ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Solchermaßen werden die empirischen Objekte den reinen Begriffen subsumiert.

Was ihre Subsumtion unter die transzendentalen Begriffe angeht, so müssen sie der Zeit überhaupt als ihrer Form a priori subsumiert werden. Damit aber werden sie durch eine Zeitbestimmung, die Ewigkeit, der in diesem transzendentalen Begriffe enthaltenen Notwendigkeit subsumiert. — Die Möglichkeit, einen Begriff, einen Kreis z. B. durch ein Bild darzustellen, das ihm doch ganz unangemessen ist, läßt den Platonismus nicht als unbegründet erscheinen.

Ich muß es mir versagen, auf andere Leistungen Maimons hier noch weiter einzugehen, da dies dazu nötigen würde, die einem Aufsatze gezogenen Raumgrenzen zu überschreiten. Ueberdies möchte die Auswahl schwer sein, denn, wahrlich, es gilt von Maimons Werk das Wort, das Goethe über Byron sagte: »Es ist keine Stelle darin, die schwach wäre, nicht soviel Platz um den Knopf einer Nadel hinzusetzen, wo man nicht auf Erfindung und Geist träfe.« Leider gilt auch der Nachsatz: »Ihm ist nichts im Wege als das Hypochondrische und Negative . . .« Daher habe ich in meinem schon angeführten Buche über Maimon so gut wie keinen selbständigen Gedanken aus dem Werke Maimons weggelassen, und bin an dieser ganzen Produktion — soweit sie die Wiedergabe forderte — nur tätig gewesen als Organisator und Stilist. Ich kann also ruhig auf diese Schrift verweisen; sie gibt Maimon, nichts weiter. Nur um den großen Reichtum und die große Präzision der Ideen zu zeigen, die diesen Mann bewegten, und durch die er die Welt bewegte, führe ich auf das Geradewohl noch einige Einzelleistungen namentlich auf, und nenne da zunächst den ganzen Komplex seiner Spekulationen über das Ich. Dann seine Gedanken über Analysis und Synthesis. Dann seine Einsicht, daß die Begriffe von Arten und Geschlechtern eine bloß idealische Existenz haben, und daß außerhalb des Erkenntnisvermögens nur Individuen existieren können. — Von Problemen, die in den Umkreis der Logik gehören, nenne ich die Folgerungen, die daraus zu ziehen sind, daß für Maimon Aehnlichkeit bedeutet die Einerleiheit des Wesens,

Gleichheit aber die Einerleiheit der Quantität. Die Unterscheidung der Einerleiheit von der Einheit, der Verschiedenheit von der Vielheit zeigt, wie wenig Maimon, der alle Anschauung auf Begriffe zurückführen wollte, die Schwierigkeiten mißachtete, die sich von dem neugewonnenen Standpunkte aus einem solchen Unternehmen entgegensetzen mußten, und wie sehr er gesonnen war, all das, was durch Anschauungsmittel als eine spezifische Funktion bestimmt war, als eine Distinktion in seine Logistik hinüberzunehmen. Es sei ferner erwähnt, die Verallgemeinerung des vorliegenden Problems: die klare Auseinandersetzung der Begriffe von Einerleiheit und Verschiedenheit, zusammen mit dem Nachweis, daß ihre unterschiedliche Auffassung Kant von Leibniz trennt, und das neue Licht, das diese neuen Gedanken auf den Gegensatz konträrer und kontradiktorischer Bestimmungen werfen. Den Beschluß mache sein Versuch einer Logisierung der Raum und Zeitbestimmungen, seine Kritik des Begriffes der körperlichen und seelischen Kraft und seine, an Leibniz angeschlossenen Ideen über die Unendlichkeit (so etwa die über die Summe der natürlichen Zahlen).

Ganz unerwähnt lassen muß ich Maimons bedeutende Ethik und seine interessanten — ganz an die moderne Problemstellung gemahnenden — Einfälle zur Aesthetik.

»Der Zweifel in ehrlicher Männerfaust« dies sei das Kennwort für Hume und Maimon. Maimon verträgt dieses »und«. Während aber die Gedanken des großen Schotten begierig von der Kultur aufgesogen worden sind, hat Maimon in seinen Schriften einen Schatz vergraben, der bislang nicht gehoben worden ist. Ich hoffe, in diesem Aufsatz dargetan zu haben, daß die Bergung dieses Materials durch seinen Wert gefordert ist, als womit das Daseinsrecht meines vorhin erwähnten Maimonbuches erwiesen sein möchte. Dies Material ist ein edler Stahl: schwer anzugreifen und schwer zu bearbeiten, wie dieser. Aber die Parallele geht noch weiter. Die hohe Veredelung des Materials in den vornehmsten Stahlsorten glückt nie in großen, zur Verarbeitung in großen Formen bereiten Blöcken, sondern immer nur in kleinen Tiegeln — unter dem gleichen Zeichen aber sind die Gedanken Maimons aus ihrer Ursprungsstätte in die Welt gegangen. Möge gefunden werden, daß sie bei meiner Umarbeitung in Formen, die viel Material in sich fassen, nichts von ihren anfänglichen Eigenschaften eingebüßt haben!

Die platonische Liebe.

Von

Georg Mehlis (Freiburg i. B.).

Es gibt philosophische Begriffe, deren Bewegung gleichsam nur in einer Dimension liegt, die nur erfüllt sind von dem Bewußtsein der Höhe und Tiefe, wie der Begriff der gnostischen σιγή, der gebildet wurde, indem die grüblerische Seele so tief wie möglich einzutauchen suchte in ihres geheimen Wesens Dunkelheit, oder die aristotelische reine Form, die leuchtende Höhe der Abstraktion und des Wissens, wie sie der große Denker so schön und so fern geschaut, unbekümmert um die Welt, selig in ihr selbst. Und im Gegensatz zu diesen Begriffen gibt es andere, die nicht auf das Höchste und Tiefste gerichtet sind, die vielmehr alle Wege und Richtungen durchmessen haben und das Ferne mit dem Fernsten verbinden. Zu diesen Begriffen, deren Wert und Bedeutung vor allem in der Mannigfaltigkeit möglicher Beziehungen zu suchen ist, gehört auch der Begriff der platonischen Liebe. Während in jenen ein höchstes Erheben, ein tiefstes Versenken gleichsam erstarrt und zur Ruhe gekommen ist, lebt in diesen die Bewegung fort, die immer bereit ist, neue Gestalt anzunehmen.

Dieser Begriff der platonischen Liebe hatte seinen Ursprung in einer Seele, deren schöne Rätselhaftigkeit für uns wohl immer ein dauerndes Mysterium bleiben wird. Von Denkern wie Demokrit und Aristoteles können wir uns ein helles und deutliches Bild machen, und wir haben allen Grund anzunehmen, daß dieses unser Bild auf lebendiger Wirklichkeit ruht. Was aber die Persönlichkeit Platos so schwer verständlich macht, das ist nicht nur die Rätselhaftigkeit des Genies überhaupt, das ist nicht nur die schlichte und große Tatsache, daß der göttliche Mensch in seiner Gottähnlichkeit dunkel und nächtig ist: es ist vielmehr die ungeheure Fülle und Mannigfaltigkeit seines Wesens, das sich so verschiedenartigen Formen des Lebens und der

Kultur hingab, bald liebevoll in den zarten Verhältnissen der Freundschaft oder in der Anbetung der Schönheit verweilend, bald gewaltsam fortgerissen und fortgetrieben, das Wertreich der Ideen in die trübe und haltlose Welt des Werdens einzuführen und einzubauen.

Was man als Ganzes in seiner Fülle nicht begreifen und fassen kann, dessen wird sich der verstehende Sinn des Historikers in seinen Teilen zu bemächtigen suchen. Er trägt Begriffe an die Erscheinungen heran, Begriffe von Wertbedeutung und sieht zu, wieviel von jenem schönen und in seiner Ganzheit ewig unbekannten Menschen sich wohl der Form bekannter Begriffe fügt. Ganz gewiß doch werden gewisse Seiten seines Wesens und gewisse Beziehungen, die mit ihnen verbunden sind, sich aufteilen und unterordnen lassen unter bekannte Begriffe des menschlich Wertvollen. Und da sieht er zu, was wohl in jenem sein möchte von der Natur des Künstlers, des Philosophen, des Liebenden, des Propheten, des Lehrers, des Reformators, des Erziehers. Was aber von ihm zur Natur dieser Wertbegriffe gehört, das liest er ab aus den Reden, Worten und Werken, die uns von jenem überliefert und aufbewahrt sind, sowie aus dem Bilde, was sich die Menschen seines Zeitalters, sowie jene, die später ein Verhältnis zu ihm zu gewinnen suchten, im Ernste des Verstehenwollens, sowie auch in Liebe und Haß aus ihm gemacht haben. Auf diesem Wege hat uns Windelband ein Bild von Platos Persönlichkeit, von seinem Leben und seiner Tätigkeit gegeben, wie es schöner und anziehender wohl schwerlich geschaffen werden kann.

Wollte man nun aber den Versuch machen, von der Einheit der platonischen Persönlichkeit auszugehen, so wird man finden, daß sie auf einen Gegensatz gespannt ist, den man einfach als Tatsache hinnehmen muß. Dieser Gegensatz ist die unversöhnliche Antinomie von Rationalismus und Irrationalismus, die in Platos Seele Gestalt gewonnen hat. Platon offenbart sich in seinen Werken, wenn es sich um das Problem der Dialektik, um die κοινωνία der Ideen handelt, als Logiker von großer Subtilität, Peinlichkeit und Genauigkeit. Der große Entdecker neuer logischer Gebiete geht in seinen Deduktionen behutsam und bedächtig vor. In einer gewissen Umständlichkeit bei Bestimmung der verschiedenartigen Begriffe, die durch die Neuheit des Gegenstandes gewiß gefordert war, erkennen wir den Schüler des Sokrates. Und mit dieser Verstandesschärfe, mit der Freude an begrifflicher Klarheit, an Form, Beweis und Bestimmung geht zusammen eine ungeheure Leidenschaft, ein hinreißender Enthusiasmus, der seine Nahrung zog aus dem Rausch der Mysterien und aus der sinnlichen Glut der Schönheit. Es ist also der Gegensatz zwischen der theoretischen Verstandesklarheit, die peinlich nüchtern und sorgfältig ab-

wägend, die Bahn von Grund und Folge wandelt gemäß dem Gebot des λογιστικόν und der religiös ästhetischen Begeisterung, die gewaltsam hingezogen und hingetrieben wird zum überhimmlischen Ort. Und beide Richtungen seines Geistes haben sich Ausdruck verschafft in Wort und Leistung: die formfrohe Denkernatur in der hellen frischen Gedankenpracht der platonischen Dialoge, die Irrationalität des religiösen Gefühles in den wundervollen Mythen, die wie ein dunkler Saum, der auf ungewisse und nur für wenige gangbare Pfade deutet, das sichere und wohlgefügte Land der einsichtsvollen Erkenntnis umgeben. Das Eigentümliche dieser Mythen, die Plato selber als wahrscheinliche Erzählungen aus dem Gebiet der beweisbaren Erkenntnis ausschließt, liegt in der eigentümlich plastischen Gestaltung der religiösen Inhaltlichkeit. Nicht etwa wird die platonische Seele beim Verstehenwollen der religiösen Rätsel, vom Rausch der Ekstasis getrieben, in das Dunkle und Unbestimmte geführt, sondern diese schöne und mächtige Seele vermochte dem mit leidenschaftlicher Glut gefühlten religiösen Inhalt die göttliche Form des Kunstwerkes zu geben.

So ließe sich vielleicht an dem Widerstreit von Rationalismus und Irrationalismus, der immer wieder nach Ausgleich und Ueberwindung drängt, der sowohl in Philosophie und Mythos zu besonderem und getrenntem Ausdruck gelangt ist, als er auch in die helle Begriffsmetaphysik ein dunkles, irrationales Moment hineinträgt, so ließe sich, sollte man meinen, aus diesen beiden Grundrichtungen des Geistes, die hier in Widerstreit gesetzt sind, jener Typus von Denkern verstehen, zu denen Plato gehörte. Das leuchtende apriori der Vernunft weist auf den großen Aufklärer und Rationalisten Sokrates sowie auf den Mathematiker Theodoros zurück, die Betonung des Irrationalen im Reiche der lichten Formen und Gestalten, dies selbst Unbegreifliche, das alles begreiflich machen soll, ist das ganz Neue und Eigenartige der Aufklärung und Demokrit gegenüber, darin sich der universale Charakter seiner Persönlichkeit und Philosophie ankündigt.

Es gibt aber noch einen anderen Weg, den geheimen Tiefen der platonischen Seele zu nahen. Dieser Weg führt von der festen Form des Begriffes her, wie sie in Platos Werken niedergelegt ist, zurück zum Ursprung ihres Werdens. Und wenn wir uns überlegen, welcher Begriff es wohl sein mag, der uns den Eingang am leichtesten erschließt, so ist es jener eigentümliche Beziehungsbegriff der platonischen Liebe, der ganz erfüllt und gesättigt zu sein scheint von dem unruhigen Streben der platonischen Sehnsucht.

Was war doch die Bedeutung dieses Begriffes? Was hatte die Zeit vor Plato unter dem Begriff der Liebe verstanden und was hat

der große Künstler des Gedankens aus dem historisch Gegebenen durch die einzigartige Kraft seines Geistes geschaffen?

Zwei verschiedenartige Prägungen hat der Begriff des ἔρως in dem vorperikleischen Zeitalter der griechischen Kulturentwickelung erhalten. Liebe gilt einmal als ein wertvolles Verhältnis des Lebens, mit dem vor allem der Gedanke des sinnlichen Begehrens verbunden ist, als die Quelle heftiger Lustgefühle und als eine Beziehung zwischen Menschen, die Vorteil und Nutzen schafft dem Liebhaber und dem Geliebten. Die Liebe hat aber auch vor Plato eine Bedeutung erhalten, die über das Wertverhältnis zwischen Menschen weit hinausgeht. Es ist das die Idee der Liebe als kosmogonisches Prinzip, als Prinzip der Weltentstehung, in der aus dem Verhältnis des Lebens vor allem der Gedanke des Zusammenführens und Verbindens aufbewahrt ist. So lehrt etwa Hesiod, daß am Anfang aller Dinge das Chaos gewesen und daß aus ihm sich entfaltet hätten die Erde und die Liebe, das an sich tote und unfruchtbare Substrat aller Gestaltungen und Lebenserscheinungen und das Prinzip der Formung, aus dem alle Lebensfülle quillt. So weiß Parmenides zu berichten von der heiligen Göttin der Welt, die alles lenkt an der ruhigen Stätte der Wahrheit, die als erste und mächtigste Weltkraft die Macht der Liebe geschaffen. Der ἔρως, wie ihn Parmenides denkt, soll das Getrennte verbinden und das Ungeordnete ordnen. Und in dem Gedicht des großen sizilianischen Arztes, Wundertäters und Propheten Empedokles finden wir ein Prinzip von ganz verwandter Form, ohne dessen Wirksamkeit eine gegliederte Welt der Dinge unmöglich ist. Das ist jene heilige φιλία, die eins ist mit dem Ursprung und Anfang der Welt. Solange sie in jenem Weltzustande ursprünglicher und seliger Harmonie die Elemente der Dinge zu vollkommener Einheit verbindet, ist sie ein Prinzip absoluter Homogeneität. Im Kampfe mit dem Prinzip des Gegensatzes, der Mannigfaltigkeit und der Zerstreuung, welches sie immer siegreich zu überwinden weiß, wird dann von ihr die Gliederung und Ordnung des Universums vollzogen.

Die Liebe als Lebenswert und als kosmogonisches Prinzip: das waren die beiden Formen, in denen der Gedanke des ἔρως vor Plato Gestalt gewonnen hatte. In der Blüte des perikleischen Zeitalters waren diese beiden Formen vertieft und auf das reichste und schönste ausgestaltet. Die Glut einer schönheitstrunkenen Sinnlichkeit hatte eine Fülle von Wertqualitäten mit dem Lebensverhältnis der Liebe verbunden, und gar mannigfaltig waren die Deutungen, die seine Macht und Schönheit erfahren hatte. Man erhob die Liebe in die Sphäre eines allgemeinen und objektiven Bedeutens und suchte den ἔρως des Lebens mit dem ἔρως der Welt zu verbinden.

Dabei ließen sich nun in den Deutungen der Liebe, wie sie in Griechenland vorlagen, bevor Plato seinen Begriff des ἔρως schuf, zwei sehr verschiedenartige Tendenzen unterscheiden, von denen die eine die übliche Sophistenmoral auch in dem Verhältnis der Liebe zum Ausdruck brachte, daß nämlich ihr Wesen sich erschöpfe in dem Vorteil, Nutzen und Vergnügen, das sie uns im sinnlichen Genießen zu gewähren vermag. Der Sophist Lysias des platonischen Phädros ist es, welcher sich in höchst paradoxer Weise zum Anwalt dieser Behauptungen macht. Aber in dem reich gebildeten Kreis jener Männer, welche die Gestalt des Sokrates umgaben, hatten sich auch schon Auffassungen der Liebe durchgesetzt, welche sie weit entfernten von Vorteil und Nutzen. Und so hat denn Plato in jenen beiden berühmten Dialogen, die von dem Wesen der Liebe handeln, zwei ganz verschiedene Wege eingeschlagen: in Phädros, dem schönen Dialog des blühenden Lebens, entwickelt er den Begriff der Liebe in Gegensatz zu der Nützlichkeitslehre der Sophisten, im Symposion, dem größten Gedankenkunstwerk seines Geistes, hebt er den Begriff der Liebe durch die sechs Redner des Gastmahles, von denen jeder einen Beitrag spendet, zu immer höherer Gestalt empor, bis sie schließlich ihren tiefen und heiligen Sinn offenbart in der Idee des Mittlers zwischen den Welten.

Daß der Phädros dem Symposion vorhergeht, läßt sich rein problem-geschichtlich zeigen an der Bereicherung, welche der Begriff der Liebe hier erfahren hat. Im Phädros wird die Liebe als göttlicher Wahnsinn der Klugheitsliebe der Sophisten gegenübergestellt. Im Symposion hat ihr überwiegend ästhetischer Charakter eine wundervolle ethische und religiöse Vertiefung erfahren.

Wir wollen in Kürze den Weg des Phädros und des Symposions gehen, um dann den Begriff des platonischen ἔρως in der ganzen Fülle seiner Beziehungen zu entwickeln. Wie lautete doch jene Rede, o Phädros, durch die der berühmte Sophist Dein Ohr betörte? Ist es nicht besser von einem Nichtliebenden geliebt zu werden als von einem Liebenden? Welch eine sinnbetörend feine Paradoxie, geliebt zu werden von dem Nichtliebenden! Wird nicht der Liebende dem Geliebten zur Last durch seine ewig unruhige Sehnsucht und Begierde, durch die Vorwürfe qualvoller Eifersucht, durch den Wunsch des ausschließlichen und alleinigen Besitzes? Wie viel bequemer ist doch die Liebe des Nichtliebenden, der verständig und rational verfährt und einen behaglichen Sinnengenuß ermöglicht, weit entfernt von Torheit und Wahnsinn. Dann aber hast Du, o Sokrates, der Liebe reines Wesen verkündet, ihren heiligen Wahnsinn als göttlich und wertvoll dem Genie des Dichters und der Begeisterung des Propheten zur Seite

gestellt und ihren Wert und Sinn vor allem in der Beziehung zum Schönen gefunden, denn ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται.

Was in dem auserlesenen Kreise jener Männer, die beim Gastmahl des Agathon versammelt sind, über das Wesen der Liebe gesagt wird, ist schwerlich jemals schöner empfunden, ist wahrlich niemals wahrer gedacht. Und jene Redner des Anfangs sind nicht, wie man wohl gedacht hat, tadelnswert und unbedeutend. Jeder vermag wohl etwas Wahres und Schönes über das Wesen der Liebe zu sagen, aber erst des Sokrates Rede führt das Getrennte und Ergänzungsbedürftige zu vollkommener Einheit hin.

Gemeinsam ist allen Rednern des Symposions, daß sie den Begriff des Nutzens von dem Begriff der Liebe vollkommen fern halten und in ihr etwas Absolutes und Selbständiges erblicken. Phädros, der reiche und schöne Jünger des Sokrates, der Freund glänzender Rede, betont die alte theogonische Vorstellung des ἔρωςbegriffes, sofern er die Liebe wertvoll preist als Prinzip des Anfangs. Eros gehört zu den ältesten Göttern. Was verdanken wir nicht alles dem werterzeugenden Verhältnis der Liebe, aus dem für die Menschen erwächst die Scham vor dem Schändlichen und die Liebe zum Schönen, also Kulturgüter ethischer und ästhetischer Natur. Ungewollt dient das Verhältnis der Liebe dem Staat als dem sozialen Ganzen, sofern die Tugend der Tapferkeit und der Aufopferung im Umgang des Liebenden mit dem Geliebten sich bildet. Wird doch der Liebende nicht zögern um des Geliebten willen den Tod zu erleiden. Dabei unterscheidet Phädros auf das schärfste zwischen dem Liebhaber und dem Geliebten. In dem Liebhaber als dem Prinzip der Aktivität wohnt die Sehnsucht und das Verlangen, in dem Liebhaber wohnt der Gott. So ist er wertvoller als das Geliebte, das aufzufassen ist als das Prinzip der Passivität, welches ergriffen wird von der göttlichen Liebe und das nicht eigentlich das Schöne und Wertvolle selber ist, sondern nur den Anlaß hergibt zur Entfaltung der erotischen Sehnsucht und damit zur Erzeugung wertvoller Güter.

Wohl steht Pausanias unter dem Einfluß sophistischer Lehren, aber seine Auffassung des ἔρως geht über die Durchschnittsmeinung der Sophisten weit hinaus. Er offenbart sich als der verstehende Kenner des Lebens in der feinsinnigen Deutung, die er dem Liebesverhältnis zuteil werden läßt. Er weiß zu unterscheiden in dem Begriff der Liebe. Es gibt eine hohe und eine niedere Form, und nur die hohe Form der Liebe ist es wert verherrlicht zu werden. Es gibt einen himmlischen ἔρως als Sohn der mutterlosen Venus urania und einen sinnlichen, gemeinen ἔρως als Sohn des Zeus und der Dione. Es ist verkehrt, so blindlings und ohne Unterscheidung den ἔρως zu

preisen, denn nur derjenige ist des Ruhmes wert, welcher uns anweist schön zu lieben. Schön oder häßlich aber ist die Liebe je nach dem Charakter ihres Gegenstandes und dem Motiv, von dem sie beseelt wird. Es gibt eine sinnliche und eine geistige, eine wahre und eine falsche Liebe. Die sinnliche Liebe, die den Körper begehrt, ist gleichbedeutend mit einem elementaren Vorgang der bloßen Sinnenwelt, in der geistigen Liebe wird die Sexualität, die gedankenlose Liebe, durch Wertqualitäten geadelt, die sich mit ihrer nackten Natürlichkeit verbinden. Das Sinnliche wird sinnvoll verklärt und in die Sphäre objektiver Lebensformen erhoben. Der wahren Liebe Zeichen aber ist es, daß sie Konstanz und Dauer hat, während die sinnliche Liebe dahinschwindet mit der Schönheit des Geliebten.

Als Liebende gewinnen wir den Eintritt in eine andere Welt, die, wie die Welt des schönen Scheins, einer besonderen Gesetzmäßigkeit unterliegt. Jene Worte der Liebe, gestammelt, um zu betören, jene Eidesschwüre der Liebenden, geschworen, um gebrochen zu werden! Und keine Strafe rächender Götter trifft der Liebe leichtfertigen Schwur, denn Zeus, der große und gerechte Vater der Götter und Menschen, er lacht des Meineids der Geliebten. Seine strengen Gesetze reichen nicht hinein in jene Welt der zarten Illusion und der Freiheit, wo der Liebende zu tun berechtigt ist, was kein anderer tun darf.

Wenn nun die geistige Liebe etwas so Schönes und Wertvolles ist, so darf doch auch die bloße Sinnenliebe nicht als etwas Schlechtes angesehen werden, denn schließlich beruht ja alle Liebe auf einem göttlichen Instinkt unserer Natur. Die Liebe ist an sich weder gut noch böse, sie ist wertvoller oder geringer je nach dem Charakter des Triebes, aus dem sie hervorgeht, und je nach dem Gegenstand, auf den sie sich richtet. Für ein Wertverhältnis der Liebe ist erforderlich Seelenschönheit des Geliebten, der Liebende aber muß im Besitz des Guten sein. Wenn sich der Geliebte dem Liebenden hingibt, so tut er das um der Weisheit und Tapferkeit willen, die er im Umgang mit jenem zu gewinnen hofft. Der Liebhaber aber will nicht nur den sinnlichen Genuß der Schönheit, sondern seine Freude und sein Verlangen ist darauf gerichtet, den Gegenstand seiner Liebe zu bilden.

Diesen hohen Flug feuriger Beredsamkeit, in der die Leidenschaft der beiden Jünglinge bebt, führt der liebenswürdige Realismus des Arztes zu den niederen Gefilden der Wirklichkeit zurück. Was jene in ihrem jugendlichen Enthusiasmus als wundervoll und göttlich preisen, ein schlichtes Naturgesetz vermag es zu erklären. Denn wer die Natur des menschlichen Organismus kennt, der muß es ja wissen, daß alle Liebe auf einem Mangel ruht, auf einem Mangel, der nach Ergänzung verlangt und der durch die Erfüllung des Liebesverlangens

überwunden wird. In dem Liebesverhältnis kommt ein Gesetz zum Ausdruck, das in der Natur des Lebens begründet ist. So verbindet Eryximachos den ἔρως als Lebenswert mit dem ἔρως als Lebens- und Weltprinzip. Alle Liebe besteht, wenn wir diese schöne und beglückende Erscheinung auf ihre letzten Gründe hin gewissenhaft prüfen, in einem Verhältnis zwischen den Elementen, aus denen sich der Körper aufbaut. Wenn die entgegengesetzten Elemente in eine richtige Mischung gebracht werden, dann ist dem Körper zuteil geworden die Erfüllung von dem, was er begehrt und verlangt. Es läßt sich aber eine zwiefache Körperliebe unterscheiden, nämlich die Liebe des gesunden und des kranken Körpers. Die Liebe des gesunden Körpers verlangt nach dem, was ihm gut tut, was seine wahrhafte Ergänzung bedeutet. Diese Ergänzung führt zur Harmonie des ganzen Organismus und macht ihn schön. Die Liebe des kranken Körpers verlangt nach dem Schädlichen, nach dem, was ihn vernichtet und zerstört. So gibt es einen guten Eros, der blühendes Gedeihen und Gesundheit zur Folge hat und einen schlechten Eros als Grund und Ursache von Krankheit und Tod. Alle Niederträchtigkeit und Ruchlosigkeit der Welt erwächst aus der Hinneigung der Menschheit zur kranken Liebe. Nur der gesunde Eros ist des Lobpreisens wert, weil er die Richtung auf das Gute hat, während der kranke Eros nichts anderes begehrt wie die Lust des Augenblickes.

So haben die Anhänger eines reichen und genußfrohen Lebens, so hat der Künstler und Kenner des menschlichen Körpers gesprochen. Manches wahre Wort haben sie verkündet. Noch aber stehen aus der Dichter und der Philosoph, die wahrhaft erotischen Menschen. Gegenüber den drei ersten Reden bedeuten die drei letzten eine ungeheure Steigerung. Der Komödiendichter und der Tragödiendichter sprechen zuerst, Aristophanes und Agathon. Durch beide Reden klingt ein wundervolles Motiv, das bei Aristophanes groteske Gewandung, bei Agathon einen hohen rhetorischen Stil annimmt. Der Sinn der Liebe ist nach Aristophanes die Wiedereinswerdung des ursprünglich Zusammengehörigen, durch feindliches Schicksal Getrennten, nach Agathon ist sie ihrem tiefsten Wesen nach ästhetischer Natur und der Liebende der Künstler und Bildner des Lebens.

Zum Mythos wendet Aristophanes sich hin. Doppelwesen sind die Menschen der Vorzeit gewesen und stark und mächtig. In sich beruhend kannten sie keine Sehnsucht und Liebe. Gott hat sie getrennt, den einen vollkommenen Körper in zwei Hälften gespalten. Und diese Trennung erweckte unendliche Sehnsucht und Liebe. Wir armen Halbmenschen suchen mit leidenschaftlichem Verlangen die andere Hälfte, die zu uns gehört, die uns wieder groß und stark und

ganz macht. Finden die Unseligen aber das, was zu ihnen gehört und ihr unruhiges Verlangen stillt, so möchten sie niemals mehr voneinander lassen und ihr ganzes Leben verbunden sein. Was sie aber so zueinander hinzieht und hinzwingt, das kann nicht nur die Gemeinschaft des Liebesgenusses sein, sondern die Seelen wollen etwas voneinander und wissen es nicht und können es nicht aussprechen, und ahnen es nur und träumen es nur. Was ihrer dunklen Sehnsucht zugrunde liegt, das ist der Wunsch nach Wiedervereinigung, die Aufhebung der schmerzlichen Trennung, denn alle Liebe bedeutet ein Suchen nach dem Ganzen.

So wird in der Liebesvereinigung eine ursprünglich primitive, verlorene Einheit in höherer Form wiederhergestellt und alle Bedürftigkeit des Körpers und Geistes gestillt. Denn der Gegenstand unserer Liebe soll nicht nur die schöne Ergänzung unseres Körpers, sondern vor allem auch die schöne Ergänzung unseres geistigen Wesens sein. Der Sinn der Liebe ist weder in der Zeugung als dem Zweck der Gattung noch in der Lust zu suchen, sondern in der Liebe handelt es sich um die Herstellung einer höheren geistigen Einheit, deren Symbol die körperliche Vereinigung ist.

In der Rede des Agathon, die der sokratischen Rede unmittelbar vorhergeht, kommt zum Ausdruck jene Auffassung und Deutung der Liebe, die dem jungen Plato eigen war. Agathon versteht die Liebe ganz im ästhetischen Sinne: Liebe ist Liebe zur Schönheit. Nur das Schöne ist der Liebe wert und Gegenstand unserer grenzenlosen Hingebung und Anbetung. Und so schmückt denn des Dichters Phantasie die geliebte Liebe mit allen Reizen unvergänglicher Schönheit. Nicht zu den ältesten Göttern gehört die Liebe, wie Phädros meint, sondern sie ist der jüngste unter den seligen Göttern und liebt die Jugend, wie nur die Jugend die Jugend liebt. Es gab eine Zeit, die keine Liebe kannte, da Härte und Grausamkeit unter den Menschen herrschte. Eros hat ihre rohe Leidenschaft gedämpft und gemildert und sie zur Ordnung und Sitte geführt. Weich und zart ist das Wesen dessen, der in den weichen Seelen wohnt. Er ist der Freund der blühenden Fülle und schmiegt sich dem Gegenstande seiner Sehnsucht an.

Ob er auch aller Tugend Wesen in sich vereinigt, so geschieht sein Walten doch nach des Künstlers Art. Das Geliebte ist für ihn der Stoff, das Material, an dem er seine bildende Funktion ausüben kann. Ohne die Liebe fehlte der Welt ein letzter Einheitssinn. Sie ist zerstückelt, unfähig und voll Mangel. Eros ist der Vollender ihrer sittlichen Ordnung, indem er uns ein Verstehen gibt für das Schöne und aus ewigen Tiefen das Schöne schafft.

Und auf alle diese mannigfaltigen und verschiedenartigen Deutungen der Liebe, wie sie der sokratische Kreis gefunden, antwortet Sokrates Plato mit der ureigenen Interpretation, daß sie ihrem innersten Wesen nach die Sehnsucht nach Unsterblichkeit bedeute.

Wir aber wollen nun sehen, welche verschiedenartigen Beziehungen zu ewigen Werten der Begriff der Liebe bei Plato besitzt, wie er im Phädros als Kontrastbegriff zur Weisheit der Sophisten, im Symposion als synthetischer Begriff zu den Auffassungen des sokratischen Freundeskreises gebildet ist. Es gibt aber in der Hauptsache vier Formen, in denen das absolut Wertvolle uns entgegentritt: das Gebiet der Kunst, des sittlichen Lebens, der theoretischen Erkenntnis und der Religion.

Die Auffassung des Eros, die Plato im Phädros vertritt und die noch im Symposion leise mitschwingt, ist ihr absolut ästhetisches Bedeuten sowohl hinsichtlich der Funktion des Liebenden wie auch des Gegenstandes, auf den das Liebesgefühl bezogen wird. Wie wäre es möglich, die Ungestalt des Häßlichen zu lieben oder auch dasjenige, was gleichgültig und indifferent von keinem Glanz der Form umleuchtet ist! Nur dem Schönen gehört unsere Sehnsucht, nur ihm allein gehört das rasende und unbesiegbare Verlangen der leidenschaftlich suchenden Seele. Nichts anderes kann der Liebende sein als der Freund und Anwalt der jungen blühenden Schönheit: ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται.

Und so ist denn auch die Gabe und Funktion, die der Liebende ausübt, die künstlerische, die schöpferische. Nicht in der kühlen und nüchternen Mittelbarkeit der Reflexion, sondern in der Unmittelbarkeit der Intuition führt er sein freudegewaltiges Dasein. Seine wundervolle Gabe ist der Wahnsinn, der auch den großen Künstler und Propheten begeistert. Er hat dieses sichere und absolute Verhältnis zum Uebersinnlichen, das auch der μουσικός besitzt. Denn es gibt nach Plato eine doppelte Art der Kunst: eine Scheinkunst, welche darauf gerichtet ist, die Unwirklichkeit der sinnlichen Dinge in noch geringerer Wirklichkeit widerzuspiegeln, und eine große, wahrhaftige Kunst, welche die ewigen Symbole der großen und ewigen Ideen schafft.

Der Gegenstand unserer Liebe ist die schöne menschliche Gestalt, die an die Urgestalt des absolut Schönen erinnert. Wir haben im Vergleich mit einem früheren Dasein gar sehr an Kraft und Stärke eingebüßt und sind ein Opfer der rastlosen γένεσις. Nur durch die Schönheit wird uns Erlösung von dem unseligen Werden zuteil. Aber nur wenigen ist es möglich, den Liebesweg der Schönheit zu gehen, denn die meisten haben das Heilige vergessen. Wer aber noch neu

von den seligen Mysterien kommt, der wird in innerster Seele ergriffen, wenn er das Abbild des Schönen erschaut. Es ist etwas Seltsames und Wundervolles um den ästhetischen Wert, was ihm vor allen Ideen erhebt und auszeichnet. Denn als unsere Seele dem Reiche der Wahrheit so nahe wohnte, da ist ihr die Idee der Schönheit vor allen anderen glänzend erschienen am überhimmlischen Ort. Alle anderen Ideen hat sie überstrahlt und so hat sich kein Bild und keine Gestalt der Seele so tief eingeprägt wie die Idee der Schönheit. Aber nicht nur in jenem Reiche des Uebersinnlichen nimmt sie diese hervorragende Stellung ein, auch in der Sinnenwelt hat sich vor allen anderen ihr Bild den Gegenständen eingeprägt. Von den hohen sittlichen Ideen, wie Gerechtigkeit und Besonnenheit, wohnt kein Lichtglanz den irdischen Abbildern bei. Nur langsam und schwer können wir uns überzeugen, daß auch das Gute wirklich ist. Aber daß die Schönheit in diesem irdischen Dasein Realität gewonnen hat, daran können wir nicht zweifeln. Und so ist es denn die versinnlichte Schönheit, die uns weit mehr wie alles andere, was wir erleben, von der Wirklichkeit der übersinnlichen Welt überzeugt. An ihr können wir nicht zweifeln, denn mit den deutlichsten unserer Sinnesorgane schauen wir mit Rührung ihr holdes Abbild. Und wahrlich: gut mag es für uns sterbliche Menschen sein, daß wir sie nicht in ihrer vollen Reinheit erschauen können, sonst würde die Sehnsucht nach der übersinnlichen Welt wohl so groß sein, daß wir nicht mehr imstande wären, unser sinnliches Dasein zu ertragen.

Die Schönheit hat diesen Schicksalsanteil erhalten, daß sie das Sichtbarste und Liebreizendste ist. Wenn wir sie in sinnlicher Gestalt erblicken, so werden wir eingeladen, in der Anschauung genießend zu verweilen, und nicht sogleich zum Urbild der Schönheit hingerissen. Gar verschieden aber ist das Verhalten der verdorbenen und unverdorbenen Menschen der schönen Gestalt des Geliebten gegenüber. Jene, die sich eine Möglichkeit der Erinnerung bewahrt haben, werden von Staunen und Ehrfurcht ergriffen, und von dem Anblick des Schönen bewegt wachsen ihrer Seele Flügel. Und damit betreten wir den Pfad der Erlösung. Glücklich im Anschauen des Schönen, unselig in der Trennung von ihm, vergessen wir Vater, Mutter und den Wert des irdischen Besitzes, nur bereit dem Geliebten zu dienen. Und es ergibt sich nun diese Doppelseitigkeit, daß der Geliebte das Geliebte anbetet und verehrt wie ein Götterbild, daß anderseits aber auch der Liebende am Gegenstand seiner Liebe zum schaffenden Künstler wird. Anbetend und verehrend und doch auch wieder bildend und gestaltend ist das Verhalten und Tun des Liebenden. In verschiedener Richtung erfolgt diese schönheitbildende Tätigkeit, diese Formung

menschlicher Kunstwerke. Denn jeder formt die Seele des geliebten Menschen nach der Natur des Gottes, in dessen Gefolge er einst im Seelenlande geweilt. Die vom Gefolge des Zeus können viel ertragen, die vom Gefolge des Ares sind zum Opfertod bereit. So gibt es verschiedene Ideale liebender Schönheitsgestaltung. Die vom Gefolge des Zeus lieben die philosophische Seele, die vom Gefolge des Ares den kriegerischen Sinn. Alle wahrhaft Liebenden haben aber das gemeinsam, daß sie die Natur ihres Gottes zu verstehen suchen und das Geliebte nach dem Vorbild ihres Gottes gestalten.

Durch das leuchtende Antlitz des Geliebten wird die Seele des wahrhaft Liebenden immer wieder an die Idee des Schönen erinnert. Und so ist das ästhetische Liebesgefühl ein Gefühl heiliger Scheu. Diese heilige Scheu kennt die verdorbene Seele nicht. Sie kennt nur die rohe Begierde und den sinnlichen Genuß. Der Zustand des philosophisch Liebenden ist ein seliges Schauen der schönen Gestalt, das mit reiner Lust verbunden ist. Dieses Schauen ist gleichsam das freudige Ausruhen in der Betrachtung des Kunstwerkes, wie es dem Künstler vergönnt ist, der sein Werk werden und wachsen sieht. Die schöne sinnliche Erscheinung ist es, die den wahrhaft und unverdorben Liebenden immer mehr hinführt in das Reich des Unsinnlichen als das Reich der seligen und unzerstörbaren Schönheit.

So führt das ästhetische Deuten und Bedeuten des Liebeswertes zu einer ästhetisch-religiösen Metaphysik hin, und man kann wohl sagen, daß der Idealismus, den Plato im Phädros vertritt, im wesentlichen ein ästhetischer Idealismus ist, der eine gewisse Beziehung zwischen Plato und Schelling herstellt. Liebe ist eine Art Genialität, ein göttlicher Wahnsinn, der uns ein unmittelbares Verhältnis zum Uebersinnlichen und zur Schönheit als dem absolut Wertvollen gibt. Diesem fällt die Aufgabe zu, uns von der Sinnenwelt zu erlösen, doch nur einer geringen Zahl auserlesener Geister kann Erlösung zuteil werden. Die auserwählten Menschen tragen in ihrer Seele noch ein Abbild des wahrhaft Schönen, das sie dereinst geschaut und das auf den Dingen und Gestalten des Lebens ruht als ein schöner Glanz, der uns von der Wirklichkeit der übersinnlichen Welt überzeugt. Unter dem Eindruck der schönen Gestalt des Geliebten flammt das Bild der übersinnlichen Welt in dem Liebenden wieder auf, und er findet mit seiner Hilfe wieder den seligen Heimweg ins Land der Schönheit. So wird Erlösung nur den schönen und geschmackvollen Menschen zuteil, die häßlichen und geschmacklosen bleiben unerlöst.

Die ästhetische Bedeutung des Liebeswertes, das ist das große Thema des Phädros. Im Symposion tritt eine ganz neue Prägung des

Erosbegriffes durch Plato hervor. Hier wird das Wesen der Liebe vor allem in ihrer Beziehung zur Entfaltung des sittlichen Lebens erkannt und aufgewiesen, ohne daß deswegen der ästhetische Glanz, mit dem der Phädros sie umgeben, vollkommen getilgt worden wäre. Liebe ist nun nicht mehr in erster Linie Liebe zum Schönen, sondern vor allem Liebe zum Guten. An die Stelle des καλόν ist das ἀγαθόν getreten.

Plato kommt es im Symposion vor allem darauf an, das Große und Mächtige der Liebe zu zeigen und den weichen Zauberglanz zu zerstören, in den sie eine gefällige und zarte Schönheitssehnsucht eingehüllt. Der Plato des Symposion ist der Plato des Phädros nicht mehr. Er hat die einseitig ästhetische Auffassung des Liebeswertes überwunden. Und so entwickelt er denn, von dem scheinbar Kleinen und Geringen, den Schwächen unserer menschlichen Natur ausgehend, der sittlichen Liebe unendlichen Wert.

Liebe ist Sehnsucht, Liebe ist eine Form des Begehrens, und jedes Begehren setzt einen Mangel voraus. Liebe ich, so wünsche ich etwas, was ich nicht besitze, denn im Besitze des Gewünschten begehre ich nicht mehr. Liebe bedeutet nicht die herrliche Erfüllung des Begehrten, sondern zu ihrem Wesen gehört vielmehr das Unerfüllte, das Unfertige. Nur solange ich Mangel empfinde, liebe ich. Und aus diesem Mangel haben und dem Bewußtsein des Mangels entwickelt Plato den Wert des sittlichen Strebens, das für ihn zur Blüte und Krone des Lebens wird.

Eros ist weder schön, noch gut, noch weise, denn wäre er im Besitz dieser Güter, so würde er nicht mit sehnsuchtsvoller Begier nach ihnen verlangen. Er ist aber auch nicht häßlich, nicht böse und töricht. Wir dürfen ihn weder mit dem Wert, noch mit dem Unwert gleichsetzen, sondern zwischen schön und häßlich, zwischen Weisheit und Torheit ist seine Stelle.

Es gibt etwas zwischen den beiden Welten des Absoluten und Relativen, des Wertvollen und Wertfreien, des Unsinnlichen und Sinnlichen, des Unsterblichen und Sterblichen. Dieses Zwischenreich pflegt man wohl das Reich des Dämonischen zu nennen, und zu diesem Dämonischen gehört auch die Liebe, die zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt ihre Stelle hat. Die von Eros besessenen Menschen, das sind die dämonischen Naturen. Sie sind rauh und heimatlos, reich an Mangel und Ueberfluß wie die Liebe selber, überall auf der Jagd nach dem Großen und Schönen. Daß die Liebe aber teil hat am Sterblichen und Unsterblichen und so zur Vermittelung der beiden Welten führt, das können wir deutlich sehen und erleben. Das Unsterbliche stirbt nicht, während das

Sterbliche die Macht des Todes nicht überwinden kann und stirbt, um nicht weiter zu leben. Wie kann nun zwischen diesen von Plato aufgestellten Gegensätzen des Unsterblichen und Sterblichen ein Gemeinsames sein? Es gibt ein Unsterbliches und absolut Wertvolles, das niemals altert und stirbt, und ein Sterbliches, das altert und stirbt. Zwischen ihnen steht die Liebe, welche stirbt, um immer wieder zu neuem Leben zu erwachen. Nein, die Liebe ist nicht vollkommen. Agathon hat das Geliebte mit dem Liebenden verwechselt. Das Geliebte ist das Göttliche, das Schöne und Liebenswürdige, das vollkommen und selig zu Preisende, nicht aber das Liebende, das immer Mangel leidet.

Sind denn in Wahrheit die Wertunterschiede zwischen Mensch und Menschen so groß? Ist ihnen nicht schließlich doch das Streben nach dem Guten im Grunde gemeinsam? Wenn Aristophanes behauptet hat, die Liebe sei darauf gerichtet, die andere verlorene Hälfte wieder zu gewinnen, so lehrt Plato, daß die Liebe weder auf die Hälfte, noch auf das Ganze geht, es sei denn das Gute. Das Gute aber will die Seele für immer besitzen nnd niemals wieder von ihm lassen.

Diesem schönen Optimismus gegenüber der menschlichen Natur, den das Symposion uns lehrt, so weit entfernt von der aristokratischen Schönheitsmoral des Phädros, entspricht es denn auch vollkommen, wenn Plato den Drang nach Objektivierung, die Sehnsucht nach wertvoller Leistung mit dem Wesen des Menschlichen verbindet und durch den Begriff des Zeugungsdranges mit der Idee der Liebe zusammenschließt. Alle Menschen sind fruchtbar und dieser Zeugungsdrang ist die Wurzel alles Lebens. Die höchste Form und Gestalt dieser Liebessehnsucht nach Erzeugung ist nicht das Zeugen des Sterblichen im Körper, sondern das Zeugen des Unsterblichen in der Seele. Die Schönheit des Körpers und der Seele aber bietet sich dar als willkommene Stätte zur Hervorbringung des Guten.

Das Gute soll sich im Schönen verwirklichen, das ist der Liebe leidenschaftlicher Wunsch. So verliert in dieser Wendung des Erosbegriffes das Schöne die Herrscherstellung, die es bisher eingenommen hatte. Das Schöne wird zur seligen Stätte des Guten. Es nimmt mit Freuden das Gute auf und wird so der gefällige und fruchtbare Boden, auf dem das Gute gedeihen kann. Und doch bleibt auch wieder die Vorstellung des schaffenden Künstlers gewahrt. Das Schöne befreit den Liebenden von der Schöpferqual. Im Geliebten baut er das sittliche Kunstwerk des Geistes auf und wird erlöst von dem qualvollen Drange nach Gestaltung. In diesem Zeugen, Schaffen und Gestaften kommt aber etwas zum Ausdruck, was auf das Un-

sterbliche und Ewige gerichtet ist. Das Wesen der Liebe ist Sehnsucht nach Unsterblichkeit.

Sehnsucht nach Unsterblichkeit ist der Nerv alles Lebens. Schon in der tierischen und pflanzlichen Natur kündigt sich diese Sehnsucht an. Weiterzuleben in der Gattung ist ihr Streben, auch mit Preisgabe ihrer eigenen Individualität. Und dieselbe Sehnsucht, nur in viel höherer Form ist bei dem Helden bemerkbar, der den unsterblichen Ruhm begehrt. Und so ließe sich eine Stufenfolge immer höherer Formen finden, die den Unsterblichkeitsgedanken in dieser Welt bejahen und zum Ausdruck bringen. Das Leben würde seinen Sinn verlieren ohne diesen großen und mächtigen Glauben an die Unsterblichkeit. Die Liebe aber, die nach dem Unendlichen strebt, ist in ihren höchsten Gestaltungen kein blinder Wahnsinn mehr, wie es Plato im Phädros meinte, sondern eine wissende Liebe. Von Gerechtigkeit und Besonnenheit soll der Liebende geleitet und so dem ethischen Werte zugewendet sein. Mit dem deutlich verstandenen Ideal der Tugend soll er die geliebte Seele erfüllen und befruchten. Und so werden sie schönere und unsterblichere Kinder erzeugen und gebären wie jene, die allein von Körper zu Körper erzeugt und geboren sind.

Aber hinter den Gestalten des Guten und des Schönen leuchtet im Symposion noch ein neuer Wert hervor. Es ist der Weg der Schönheit, den wir schreiten, wenn wir als Liebende die eine schöne Gestalt umfassen und als Künstler von Liebe ergriffen sind zu der Fülle der schönen Gestalten und keine Ruhe und Rast finden für unsere schönheitstrunkene Seele. Zum Guten gelangen wir hin, wenn wir die geistige Sphäre betreten und von Liebe erfüllt sind zu den schönen Sitten und Handlungsweisen, wenn die reine Seele des geliebten Menschen unsere eigene Seele bewegt. Noch höher aber steigen wir empor in der seligen Liebe zum Wissen, und so wagt sich die metaphysische Seele kühn hinaus auf die hohe See des Schönen. Forteilend und immer weiter sich erhebend, wird sie schließlich fortgerissen und hingeführt zu dem einen Schönen, zu dem Schönen an sich, und wenn die Seele anfängt, es zu erblicken, hat sie beinah die Vollendung erreicht. Dieses Schöne und Gute aber nennt Plato im Symposion mit dem Begriff der Wahrheit. Ja, die letzte und höchste Bestimmung des Absoluten ist für ihn die theoretische Form. Das ästhetische Ideal wird hier zum ethischen, das ethische zum theoretischen vertieft. Das letzte Wort, das Plato für das Göttliche findet, ist Wahrheit.

Nicht aber nur das Ziel, sondern auch der Gang der Liebe tritt hier unter den theoretischen Aspekt. Und da ist es nun gar wunder-

bar, wie sich Rationalismus und Irrationalismus verbindet, wenn der große Liebesgang der Seele in die Beziehung zum Theoretischen tritt. Der Weg des Eros ist zunächst einmal der Weg vom Besonderen zum Allgemeinen, also der Weg der Abstraktion. Auf ihrem Werdegange löst sich die Liebe immer mehr ab von dem Besonderen und Individuellen. Der Liebhaber des Besonderen und Eigentümlichen wird immer mehr zum Liebhaber des Allgemeinen. Das ist der Sinn der ἀφαίρεσις: die Abstoßung der sinnlichen Mannigfaltigkeit, das sich Losreißen vom Endlichen. So wird der Liebesgang der Seele in den rationalen Prozeß der Abstraktion gelegt. Und dann wieder ist der Eros gerade ein irrationales Prinzip, das den Gang der Abstraktion gewaltsam abbricht, sofern das hohe Liebesverstehen weit über den gewohnten Gang hinaus gewaltsam hingerissen wird zur Stätte der Schönheit, die ihrem heiligsten Wesen nach die Stätte der Wahrheit ist.

Plato kann als Rationalist bezeichnet werden, sofern er die absolute Erkennbarkeit der übersinnlichen Welt behauptet hat. Von dem Uebersinnlichen haben wir nach seiner Lehre das höchste und zuverlässigste Wissen, von der Sinnenwelt hingegen nur ein schwaches dämmerndes Verstehen. Durch die Macht der Liebe schauen wir die Ideen, ohne sie bestünde für uns keine Möglichkeit, das Göttliche zu erkennen. Und diese Funktion des Wissens vom Uebersinnlichen kündet den großen Irrationalisten an. Es gibt eine Erkenntnis des Absoluten, aber diese Erkenntnis ist kein begrifflich diskursives Wissen, sondern ein fühlendes Schauen.

Die Anamnesis bedeutet die allgemeine Möglichkeit eines Wissens von den Ideen. Könnten wir uns nicht erinnern, so könnten wir auch nicht wissen. Die Liebe macht das Mögliche zum Wirklichen. Der Liebende wird zum Idealisten, zum Wissenden in bezug auf die Ideen. Die Macht des Eros vermag dorthin zu leiten, wohin der gemessene Weg verstandesmäßiger Nüchternheit und Klarheit nicht mehr zu führen vermag. So besteht eine Beziehung zwischen Plato und jenen Denkern, die im Zeitalter des deutschen Idealismus die intellektuelle Vernunfterkenntnis über die Verstandeserkenntnis erhoben. Wie Plato glaubte auch Schelling an eine höhere Funktion des Verstehens, die zur Vergegenwärtigung des Unsinnlichen und Uebersinnlichen führt.

Diese irrationale Bedeutung des Eros im Reiche der theoretischen Erkenntnis ist von Leopold Ziegler trefflich hervorgehoben. Nach seiner Auffassung ist der Eros die notwendige Funktion des Rationalismus, der das absolute Wissen lehrt, der keine Grenzen der Erkenntnis anerkennt. Plato ist in diesem Sinne das große Vorbild aller rationalistischen Denkart. Die ruhige reflexive Besinnung kann zu der letzten

Welterkenntnis nicht führen, daher die Einführung des Eros zur Ueberwindung der Distanz.

Wie verschieden nun aber auch die Werte sein mögen, denen die platonische Liebe im einzelnen zugewendet ist: gemeinsam ist ihnen überall das große metaphysische Bedeuten. Und indem diese große metaphysische Weihe ihn verklärt, ist der ἔρως immer wieder auf das engste mit dem letzten Ziel des religiösen Lebens verbunden. So verbindet sich mit ihm auch in seiner ästhetischen Gewandung eine große religiöse Idee. Denn das Schöne soll nach der ursprünglichen Auffassung Platos die heilige Mission der Welterlösung vollziehen. Seinem tiefsten religiösen Bedeuten nach ist Eros der Mittler zwischen den beiden Welten. Er ist jene ewige Liebe, die stirbt und wieder auflebt. Er ist ewiges Blühen und Leben, verbunden mit Hingabe und Opfer. An beiden Welten hat er Anteil, am Sterblichen und Unsterblichen. Er führt das Endliche zum Unendlichen zurück. Er hat dieses »stirb und werde«.

Und so hat denn Plato dem Begriff des Eros, der in allen Kulturgebieten heimisch ist, der mit dem Schönen zusammenhängt, mit dem Guten und mit dem theoretischen Wert und der auch der Unbegreiflichkeit des Lebens seinen schönen Glanz verleiht, einen ganz neuen metaphysischen Sinn gegeben. Nicht mehr soll der Eros das Werden der Welt und des Lebens erklären. Abgelöst ist er vollkommen von allem kosmogonischen Bedeuten. Nicht der Genesis dient er, denn nicht soll er erklären, wie aus der übersinnlichen Welt die sinnliche geworden ist, was dann später noch einmal wieder der ἔρως der Gnosis leisten soll, jene selig-unselige Wissensliebe, die an das Weltgeheimnis rührt. Der ἔρως Platos umfaßt jenes dritte Reich, das die übersinnliche Welt der Ideen mit der Sinnenwelt verbindet. Jene Welt der ewigen Werte ist absolut frei und abgelöst von allem sinnlichen Dasein. Sie ist eine vollkommen in sich ruhende Welt, die nichts von Mangel und Bedürftigkeit an sich hat. Die Sinnenwelt als solche ist die unvollkommene, die fragmentarische Welt, und in der Struktur des sinnlichen Daseins als solchem vermögen wir nichts zu entdecken, was über diese eng gesetzten Schranken hinausweist. Aber der ἔρως hebt das Sinnliche zum Uebersinnlichen empor und gibt auch der übersinnlichen Welt eine leise Hinwendung zur Sinnenwelt. Denn wenn auch die übersinnliche Welt an sich vollkommen unbekümmert ist um die Sinnenwelt, und der sehnsüchtig aufstrebenden Liebe des Sterblichen zum Unsterblichen aus jener Welt des in sich ruhenden Seins keine Gegenliebe entgegenkommt, so besteht doch nicht mehr die allzu schroffe Schranke von Sinnendasein und Ideenwelt. Das Uebersinnliche vermag im Sinnlichen teilweise

Gestalt zu gewinnen und das Irdische und Vergängliche strebt zum Unvergänglichen empor.

Und so offenbart sich denn auch wohl im Begriff der Liebe des großen Denkers eigentümliche Art. Wir dürfen Plato nicht zum Mystiker machen, der die große Negation am Endlichen vollzieht, noch dürfen wir ihn als Freund des sinnlichen Daseins denken, der in sinnlicher Schönheitssehnsucht das Uebersinnliche vergißt, sondern er gehört zu jenem Zwischenreich der großen dämonischen Naturen, der wahrhaft erotischen Menschen, die der Geringfügigkeit und Alltäglichkeit des Endlichen den großen Zug und den leidenschaftlichen Aufschwung zu einem höheren Dasein geben.

Die logische und die psychologische Seite der bejahenden und verneinenden Urteile.

Von

N. O. Losskij (St. Petersburg).

Das Problem der bejahenden und verneinenden Urteile ist fürwahr eine Crux und ein Skandal der Logiker. Ein Urteil, das den Definitionen der logischen Lehrbücher gemäß als verneinend gilt, wandelt sich vermittelst einer einfachen grammatischen Umgestaltung in ein bejahendes um (z. B.: »6 dividiert durch 2 ergibt keinen Rest«, »6 kann restlos durch 2 dividiert werden«). Das Urteil: »NN besitzt keine Matura« wird in jedem Lehrbuch der Logik an sich als verneinend betrachtet, mit anderen Worten: die Negativität wird ihm als ein absolutes Charakteristikum beigelegt. Indem nun die Lehrbücher diese Charakteristik für die Analyse der Vernunftschlüsse praktisch nutzbar machen, wird uns gesagt, daß es unstatthaft sei, aus den Prämissen: »Alle Personen, welche eine Matura besitzen, haben das Recht, auf der Universität immatrikuliert zu werden; NN besitzt keine Matura« — über NN nach der ersten syllogistischen Figur schließen zu wollen, weil hierzu in der ersten Figur der positive Charakter des Untersatzes erforderlich sei. Nehmen wir aber an, daß dasselbe Urteil im folgenden Syllogismus den Untersatz vertrete: »Personen, welche keine Matura besitzen, haben nicht das Recht, auf der Universität immatrikuliert zu werden; NN besitzt keine Matura, folglich hat er nicht das Recht auf der Universität immatrikuliert zu werden«; so werden dieselben Lehrbücher zugeben, daß das fragliche Urteil bejahend sei. Welchen Wert hat aber dann die Kennzeichnung eines Urteils als verneinend, wenn es ohne jede sachliche Umformung sich als bejahend herausstellen kann?

Um darauf hinzudeuten, daß die Beispiele derartiger Unfolgerichtigkeiten und Unbestimmtheiten unzählige sind, wollen wir gleich noch einen anderen Fall anführen. Nach der dritten syllogistischen Figur ist es unstatthaft, bei einem negativen Untersatze überhaupt

Schlüsse zu ziehen; indessen wird uns jedes Lehrbuch berechtigen, aus den Prämissen: »Die Muselmänner sind Monotheisten«, »die Muselmänner sind keine Christen«, den Schluß zu ziehen: »Manche Nicht-Christen sind Monotheisten«, indem es hinzufügen wird, daß hier der Satz: »Die Muselmänner sind keine Christen« den Charakter eines affirmativen Urteils habe.

In den angeführten Vernunftschlußbeispielen betrachtet die Logik die Bejahung und Verneinung offensichtlich als relative Urteilseigenschaften, so daß dasselbe Urteil in einer Hinsicht als bejahend, in anderer aber als verneinend gelten kann.

Wenn aber die Logik in dieser Weise, die »Urteilsqualität« bald absolut bald relativ aufzufassen sucht, so beweist dies, daß hier unter einer gleichen Bezeichnung verschiedenartige Elemente vermengt werden. Was aber in der Tat so leicht nicht auseinandergehalten werden kann, ist die grammatische, die psychologische und die logische Seite des Urteils. Wer in der logischen Analyse den Satz: »6 dividiert durch 2 ergibt keinen Rest« als negativ, den Satz: »6 kann restlos durch 2 dividiert werden« hingegen als affirmativ ansieht, der läßt sich dabei von dem Vorhandensein oder Fehlen des Wörtchens »kein« leiten, d. h. setzt einen grammatischen Unterschied einem logischen gleich. Zweifelsohne ist aber die grammatische Form in diesem Falle, wie in jedem anderen nicht nur mit der logischen nicht identisch, sondern kann nicht einmal als irgend ein zuverlässiger Hinweis auf die letztere dienen. Dies ist so offensichtlich, daß es nutzlos erscheint, sich mit der Frage noch weiter abzugeben. Viel schwieriger ist schon die Frage nach dem Unterschiede zwischen der logischen und psychologischen Seite der Bejahung und Verneinung. Dieser wollen wir uns nun auch mit aller Aufmerksamkeit zuwenden.

Es ist von vornherein zu erwarten, daß bei der Behandlung des Urteils im Zusammenhange der Schlußfolgerung die Logik wirklich auf die logische Seite des Urteils bedacht ist, da ja jede falsche Theorie sich selber sofort dadurch bloßstellt, daß sie ihre Unfähigkeit, alle Fälle der folgerichtigen Vernunftschlüsse zu umfassen, an den Tag legt. Dagegen gebricht es der an dem isolierten Urteile orientierten Untersuchung an einer solchen Kontrollinstanz, und es ist deshalb nur erklärlich, daß die Urteilslehren so oft eine unbewußte Vermengung des Psychologischen mit dem Logischen in sich bergen. In der weiteren Entwicklung des logischen Systems, mit dem Uebergange namentlich von der Urteilslehre zur Theorie der Vernunftschlüsse rächen sich die begangenen Fehler, sofern man Vorbehalte, Berichtigungen und Ergänzungen zur Hilfe nehmen

muß, welche streng genommen von der Ungenauigkeit, ja von der Falschheit der allgemeinen logischen Urteilslehre deutlich Zeugnis ablegen.

Im Nachstehenden wollen wir auch gerade dieses äußeren Kriteriums der richtigen Urteilslehre uns bedienen: sobald irgend eine Theorie die »Qualität« des Urteils für absolut erklärt und zugleich sich als unfähig erweist, die Negativität und Positivität der Prämissen voneinander zu unterscheiden, so liegt Grund genug vor, an ihrer logischen Richtigkeit oder zu mindest an ihrer Vollständigkeit zu zweifeln.

Der weitesten Verbreitung erfreut sich bis zum heutigen Tag die Lehre, nach der die Bejahung und Verneinung im Urteil nichts anderes als ein Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat des Urteils bedeutet. Der Definition des Aristoteles zufolge ist »ein Urteil eine Aussage, in der etwas von etwas bejaht oder verneint wird«, Wahrheit und Falschheit sind allein im Urteil zu finden, in der Verbindung oder in der Trennung. Danach fungiert im Satze: »S ist nicht P« als Prädikat der Begriff P, dagegen gehört das »Nicht« weder zum Prädikat noch zum Subjekt des Urteils, vielmehr steht es zwischen Subjekt und Prädikat und verleiht ihrem gegenseitigen Verhältnisse Ausdruck, und zwar dem der Trennung im Gegensatz zur Verbindung, welche für das bejahende Urteil charakteristisch ist. Da nun dieses Verhältnis der Verbindung und Trennung innerhalb des Urteils besteht, so legen wir, indem wir ein Urteil in seiner Gesamtheit als bejahend oder verneinend bezeichnen, ihm eine absolute Charakteristik bei. Wie gesagt, reicht schon dieser Umstand allein aus, um Zweifel darüber aufkommen zu lassen, ob jene Lehre überhaupt noch logisch relevant sei.

Unterziehen wir diese Theorie einer ausführlichen Analyse. Ist die Bejahung und Verneinung im Urteil durch das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat bedingt, so lautet die nächste Frage: wie ist dies Verhältnis geartet? Ueber die Verhältnisse zwischen Begriffen und Urteilen, sofern sie in dem Vorhandensein der widersprechenden Elemente A und Non-A begründet sind, wissen wir genau Bescheid. Derartige Begriffe und Urteile heißen im Verhältnis zueinander gegensätzlich und werden in zwei Unterarten eingeteilt: in konträre und kontradiktorische. Auf dem Gegenpol sind jene Begriffe und Urteile gelegen, welche im Verhältnis zueinander identisch sind, wie auch diejenigen, deren Inhalte sich teilweise decken (Gattungs- und Artbegriffe, unterordnende und untergeordnete Sätze).

Das Verhältnis der Identität zwischen bereits feststehenden Urteilen und neu ausgesprochenen bildet den logischen Grund für den

psychischen Akt der Zustimmung zu der neuen Aussage (für den Bejahungsakt). Das Verhältnis des Widerspruchs zwischen bereits gründlich feststehenden Sätzen und einem neuen Satze bildet den wichtigsten logischen Grund für den psychischen Akt der Verwerfung des neuen Satzes (für seine Verneinung). Die psychischen Akte der Bejahung (Zustimmung) und Verneinung (Verwerfung) sind von den logischen Verhältnissen der Identität und des Widerspruchs unendlich verschieden; sie bedeuten ganz verschiedenartige Elemente des Wissens; ein flüchtiger Blick auf jedes von ihnen insbesondere muß genügen, um klar zum Bewußtsein zu bringen, daß man es hier mit Sprößlingen verschiedener Weltsphären zu tun hat. Allerdings wird in unserem Wissen das logische Verhältnis der Identität und des Widerspruchs gar häufig von den psychischen Akten der Zustimmung und Verwerfung begleitet, wenn auch die Zahl dieser Fälle von uns erheblich überschätzt wird. Gewiß, die im Satze der Identität und des Widerspruchs begründete Notwendigkeit ist die augenscheinlichste und unüberwindlichste für unser Denken. Aus vielen Gründen, auf die wir hier nicht eingehen können, bestand unter den Fachlogikern von jeher eine Vorliebe, die Notwendigkeit mancher oder gar aller Urteile auf dem Identitäts- und Widerspruchsverhältnisse zu fundieren, d. h. ihnen einen durchaus analytischen Charakter beizulegen. Diese Vorliebe hat am ehesten dazu beigetragen, den Schein zu erwecken, als wäre der Bejahungsakt stets von dem Verhältnisse der Identität, der Akt der Verneinung stets vom Kontradiktionsverhältnisse zwischen Subjekt und Prädikat begleitet. Hieraus erhellt die Möglichkeit der Vermengung so verschiedenartiger Elemente, wie es die psychischen Akte der Zustimmung und Verwerfung einerseits, die logischen Verhältnisse der Identität und des Widerspruchs andererseits sind. Es ist ohne weiteres klar, daß die Sprachformen dieser Vermengung nur entgegenkommen, indem sowohl die entschiedene Zurückweisung als auch der augenscheinliche Widerspruch durch dieselben Wörter: »Nein«, »Nicht« ausgedrückt werden.

Der wichtigste Anlaß aber, diese psychischen Akte mit den logischen Urteilselementen zu verwechseln, liegt vielleicht im folgenden: als Urteil wird das Ergebnis der Erkenntnistätigkeit bezeichnet, das Wahrheit oder Falschheit in sich enthält. Allein man kann jemand als im Irrtum begriffen oder als für die Wahrheit eintretend nur dann anerkennen, wenn er zum objektiven Gehalt des ausgesprochenen Gedankens seine Zustimmung oder Zurückweisung, d. i. den Bejahungs- oder Verneinungsakt hinzufügt. Hieraus entspringt der Schein, als verliehen erst diese Akte dem Aussageinhalte den Wahrheits- oder Falschheitscharakter und

infolgedessen scheint es, als bildeten gerade sie den wichtigsten logischen Bestandteil des Urteils. Tatsächlich ist aber die Wahrheit des Urteils, wie es ja von selbst sich versteht, nicht sowohl durch den Akt reiner Zustimmung, als vielmehr durch jene objektive Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat bedingt, welche mich zwingt, dem Urteil zuzustimmen, wenn anders ich mit der Wahrheit in Einklang bleiben will. Folglich gehört der psychische Bejahungsakt gar nicht zur logischen Seite des Urteils und kann allein in psychologischer Hinsicht Interesse gewinnen, sofern er nämlich die erkennende Person als ein bei der Stimmenabgabe bedachtes oder unbedachtes, leidenschaftsloses usf. Individium charakterisiert. Allein die Tatsache, daß die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat ständig von den Akten der Bejahung und Verneinung begleitet ist, läßt diese verschiedenartigen Elemente in unserem Bewußtsein so miteinander verschmelzen, daß wir sie schwerlich voneinander zu unterscheiden vermögen, und nun erscheint es uns, als wäre die Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat selber irgend ein affirmatives oder negatives Verhältnis unter ihnen. Es wurde indessen bereits gezeigt, daß dieser Gedanke nur dann nicht ganz sinnlos ist, wenn zwischen Subjekt und Prädikat stets ein Identitäts- oder Widerspruchsverhältnis obwaltet, d. h. falls alle Urteile analytisch wären. Indessen ist auf Grund der Lehre Kants nicht zu leugnen, daß alle unser Wissen erweiternden Sätze einen synthetischen Charakter aufweisen. In diesen besteht zwischen Subjekt und Prädikat (z. B. zwischen den Begriffen »6« und »ein restlos durch 2 Dividierbares«) weder ein Identitäts- noch ein Widerspruchsverhältnis. Hält man das einmal fest, so muß man zugleich die Lehre aufgeben, nach der die »Qualität« des Urteils durch das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat bedingt ist. Und wirklich, mit Ausnahme des Identitäts- und Widerspruchsverhältnisses ist es unmöglich, irgend ein anderes logisches Verhältnis zwischen Begriffen ausfindig zu machen, in dem die Verneinung eine Rolle spielen könnte. Auch der Begriff der Trennung behebt nicht die Schwierigkeiten. Will man dabei auf das unklare Raumbild verzichten, so wird es gänzlich unbegreiflich. Welcher Sinn könnte dann dem Terminus »Trennung« überhaupt noch abgewonnen werden. Jedenfalls muß es unverständlich bleiben, welche logische Bedeutung er da haben könne, wo das Widerspruchsverhältnis außer Spiel bleibt. Und dann kommt noch ein anderes hinzu. Wäre diese Ansicht richtig, so müßte eine unüberbrückbare Kluft zwischen den bejahenden und verneinenden Urteilen sich auftun. Der erste Blick müßte dann verraten, welchem

Typus jedes Urteil angehört und grammatische Umformungen von der Art: »6 kann restlos durch 2 dividiert werden« und »6 dividiert durch 2 ergibt keinen Rest« wären ganz ausgeschlossen; denn der logische Kern des ersten Satzes müßte offenbar in der zwischen Subjekt und Prädikat bestehenden Verknüpfung beschlossen liegen, folglich müßte man annehmen, daß nach der erfolgten grammatischen Umformung der zweite Satz, da er mit dem ersten gleichbedeutend ist, seinen logischen Inhalt behalten habe, d. h. daß er eine Verbindung und nicht eine Trennung aufweise.

Sehen wir nun näher zu, welchen Charakter das Subjekt-Prädikatverhältnis in dem eben erwähnten Satze besitzt. Offensichtlich ist der Inhalt des Begriffes »6« unzertrennlich mit dem Inhalte des Begriffes »ein restlos durch 2 Dividierbares« verbunden; wo das eine ist, muß notwendigerweise auch das andere zutreffen; es besteht somit zwischen ihnen ein Verhältnis funktionaler Abhängigkeit; insofern dieses Verhältnis in den Urteilsgehalt eingeht und seine logische Einheit stiftet, kann es als ein Grund- und Folgeverhältnis bezeichnet werden. Zweifellos bleibt die Urteilseinheit gewahrt, auch wenn wir den erwähnten Satz mit den Worten: »6 dividiert durch 2 ergibt keinen Rest« wiedergeben; denn diese ist in dem Grund- und Folge-Verhältnisse begründet und allein seine wörtliche Form veranlaßt uns zu meinen, als bezöge sich die Rede nicht auf die Verbindung, sondern auf die Trennung der Begriffe.

Nun wollen wir den Grund aufhellen, wieso es uns gelingen konnte, denselben Satz sowohl durch das Wörtchen »kein«, als auch ohne dasselbe auszudrücken. Dies ist im übrigen keine besondere Seltenheit. Bekanntlich kann jedes Urteil einer derartigen Umformung unterzogen werden; statt: »Das Schnabeltier ist ein Vogel« kann man auch: »Das Schnabeltier ist kein Nicht-Vogel« sagen. Und mit Recht, denn jedes Urteil stellt einen bestimmten Sachverhalt fest. Die Bestimmtheit ist aber nur dann gesichert, wenn sie sowohl von der positiven als von der negativen Seite her festgestellt ist, d. h. sowohl in Angemessenheit des Identitäts- als auch des Widerspruchsgesetzes, nämlich als irgend ein A, das das Nicht-A ausschließt. »Ein jedes ist überhaupt, was es ist, nur dadurch, daß es sich unterscheidet« — sagt Natorp. Zutreffend stellt den Charakter dieser analytischen Bestimmtheit L. Gabulowitsch in seinem Artikel: »Ueber Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe« dar — »Rot« ist das, was sich von »Grün« und von »Gelb« abhebt (mit denen zusammen es jedoch eine Einheit höherer Ordnung bildet). Gesetzt in einem gegebenen Systeme fielen die Einheiten: »Gelb«, »Grün«, »Blau« aus, so würde auch der Begriff »Rot« seinen ursprünglichen Sinn verlieren.

Die Kategorie der Qualität äußert sich also in der Fixierung irgend einer A'heit, welche letztere die Fähigkeit besitzt, allein vermöge der Ausschließung aller Nicht-A'heit aus ihrem Gehalte bestimmt zu werden; mit anderen Worten, die Qualität ist stets positiv-negativer Natur. Die Verbindung von Posivität und Negativität bildet die logische Voraussetzung der Denkbarkeit der Qualität; wie alle anderen ideellen Grundlagen der Denkgegenstände, bestehen auch Positivität und Negativität nicht beziehungslos nebeneinander, sondern in einer organischen unzertrennlichen gegenseitigen Verknüpfung. Indem ich diese Doppelseitigkeit der qualitativen Bestimmtheit hervorhebe, fasse ich allein die logische Lehre von der Qualität ins Auge. Man könnte nun sagen, die Anerkennung einer unzertrennlichen Verknüpfung zwischen der Posivität und Negativität führe unvermeidlich zu einem Ontologisieren der Negativität. Um der Untersuchung dieser verwickelten Frage hier zu entgehen, will ich mich mit einem argumentum ad hominem begnügen, das aber gegenüber einer beträchtlichen Gruppe zeitgenössischer Philosophen geltend gemacht werden kann. Gewiß, die oben dargelegten Erwägungen müssen zu einem Ontologisieren der Negativität führen bei einer folgerichtigen Entwicklung aller jener Theorien, denen zufolge das denkbare Sein das Sein selber bedeutet. Ob diese Lehre als eine Behauptung der Identität von Denken und Sein entwickelt wird, wie in manchen Lehren des modernen transzendentalen Idealismus, oder ob im Wege der Behauptung der Identität des Denkbaren (d. i. desjenigen, worauf der psychische Denkakt sich richtet) und des Seins, wie dies der Intuitivismus tut, — dies bleibt sich gleich: auf dem einen, wie auf dem anderen Wege muß man zugeben, daß die Positivität und Negativität gleichberechtigte und unzertrennlich miteinander verbundene Seiten der Qualität als Bestimmtheit bilden.

Bei den Urteilen äußert sich die geschilderte Natur der qualitativen Bestimmtheit darin, daß jedes Urteil eine Aussage über einen bestimmten Sachverhalt bedeutet, welche dadurch charakterisiert werden kann, daß die Fixierung dieses Verhaltes eine Ausschließung des widersprechenden Sachverhaltes einschließt. Hat man einmal die Natur des Urteils in dieser Beziehung erkannt, dies gleichzeitige und unzertrennliche Ineinandersein von Positivität und Negativität in ihm, so muß auch begreiflich werden, wieso jedes Urteil zugleich in einer grammatisch-bejahenden und -verneinenden Form ausgedrückt werden könne und es muß zugegeben werden, daß ein von verschiedenen relativen Standpunkten aus betrachtetes Urteil in einer Hinsicht als positiv, in der anderen hingegen als negativ bezeichnet werden kann.

Was nun die psychologische Seite des Urteils anlangt, so äußert sich diese in der Sphäre der Bejahungs- und Verneinungsakte (Zustimmung und Verwerfung) darin, daß die Akte der Bejahung und Verneinung nicht nur logisch einander fordern, sondern auch in der Realität als psychische Prozesse öfters zugleich oder in unmittelbarer Aufeinanderfolge verwirklicht werden, je nachdem welcher Standpunkt im gegebenen Zeitpunkte gemäß dem Verlaufe der Diskussion, der Untersuchung usf. uns vorwiegend interessiert. Demnach können auch die psychologischen Akte nicht für die absolute Affirmativität oder Negativität des Urteils maßgebend sein. So wird z. B. die ihrem logischen Gehalte nach identische Aussage: »29 kann nicht in Faktoren zerlegt werden« trotz der negativen Natur des grammatischen Satzcharakters häufig in Begleitung eines realen psychischen Bejahungsaktes ausgesprochen (d. i. mit Zustimmung dazu, daß die Inhalte der Begriffe »29« und »Unzerlegbarkeit in Faktoren« notwendig miteinander verbunden sind), es sind indessen auch Fälle möglich, wo dasselbe Urteil in Begleitung eines realen psychischen Verneinungsaktes (d. i. mit Zurückweisung der notwendigen gegenseitigen Verknüpfung von »29« und »Zerlegbarkeit in Faktoren«) verlautbart wird.

Achtet man nicht darauf, daß die Zustimmung logisch die Zurückweisung stets voraussetzt und umgekehrt (in dieser Beziehung fällt die Zustimmung unter das oben gekennzeichnete Gesetz, das alle qualitative Bestimmtheit beherrscht), und richtet man sein Augenmerk darauf, daß in einigen Fällen realiter mit der Urteilsaussage ausschließlich der Zustimmungsakt, in anderen Fällen hingegen real allein der Zurückweisungsakt verwirklicht wird, so liegt die Versuchung nahe, den Unterschied zwischen den bejahenden und verneinenden Sätzen gerade in dem Vorhandensein dieser psychischen Akte zu erblicken. Dieser Ansicht steht namentlich Sigwart sehr nahe, ohne sie vollständig zu teilen.

Wie viele andere unter den modernen Logikern, verwirft auch Sigwart die Aristotelische Auffassung der »Urteilsqualität«: er weist alle Theorien zurück, welche die Verneinung in die »Copula« hineinlegen wollen. »Ein Band, welches trennt — sagt Sigwart — ist ein Unsinn. Vielmehr hat im verneinenden wie im bejahenden Urteil die eigentliche Copula (sprachlich die Verbalendung) genau denselben Sinn: die urteilsmäßige positive Beziehung von Subject und Prädicat, ein Hinsagen des Prädicats auf das Subject auszudrücken, den Gedanken zu erwecken, daß das Prädicat dem Subjecte zukomme.«

Diese Bemerkungen, die das Wesen des Urteils als eine Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat, als eine Zugehörigkeit des

Einen zum Anderen richtig treffen, rufen natürlicherweise die Erwartung hervor, daß Sigwart den Weg betreten werde, den wir oben vorgezeichnet haben: daß er nämlich die Verneinung von der »Copula« auf das Prädikat übertragen werde. Indessen verzichtet bekanntlich Sigwart auf diesen Weg, denn sonst müßte er die Objektivität der Negativität anerkennen; nach der Meinung Sigwarts ist aber den realen Dingen die Positivität allein eigen: »Was sie nicht sind, gehört niemals zu ihrem Sinn und Wesen; es ist nur von dem vergleichenden Denken von außen an sie herangebracht, und es handelt sich nur darum, zu erkennen, warum wir dieser subjektiven Umwege bedürfen, um die Welt des Realen zu erkennen, in der kein Gegenbild unseres verneinenden Denkens existiert.«

Diese die Negation subjektivierende und psychologisierende Bemerkung läßt es sofort klar werden, daß die negativen Urteile in der Sigwartschen Logik schlecht davon kommen werden und daß statt einer logischen Theorie der negativen Urteile eine psychologische Lehre auftauchen müsse. Und in der Tat: »Die Verneinung — meint Sigwart — richtet sich immer gegen den Versuch einer Synthesis, und setzt also eine irgendwie von außen herangekommene oder innerlich entstandene Zumutung, Subject und Prädicat zu verknüpfen, voraus. Object einer Verneinung ist immer ein vollzogenes oder versuchtes Urteil, und das verneinende Urteil kann also nicht als eine dem positiven Urteile gleichberechtigte und gleich ursprüngliche Species des Urteils betrachtet werden.«

Die einfachsten, unmittelbaren, in der Evidenz der Anschauung, begründeten Urteilsakte sind nach der Meinung Sigwarts weder verneinend noch bejahend; vielmehr sind sie positiv. Erst mit dem Aufkommen von Urteilen, welche die Grenzen des Gegebenen überschreiten, entstehen auch die Versuche einer Synthese, die bei Erkenntnis ihrer Undurchführbarkeit, mit einer Verneinung enden. Folglich setzt sich das positive Urteil aus drei Elementen zusammen: »aus einem Subject, Prädicat und aus dem Gedanken ihrer Einheit«, im negativen Urteil gesellt sich zu diesen dreien noch ein viertes — das »Nein!« »Das Urteil A ist nicht B bedeutet soviel als: Es ist falsch, es darf nicht geglaubt werden, daß A B ist; die Verneinung ist also unmittelbar und direct ein Urteil über ein versuchtes oder vollzogenes positives Urteil, erst indirect ein Urteil über das Subject dieses Urteils.« »Die Copula ist nicht der Träger, sondern das Objekt der Verneinung; es gibt keine verneinende, sondern nur eine verneinte Copula.«

Somit bildet die Negation nach Sigwart ein Urteil über

ein Urteil und zwar ein Urteil über die Falschheit eines versuchten positiven Urteils. Nur insoweit es ein die Falschheit feststellendes Urteil ist, enthält es gleich den positiven Urteilen eine Affirmation. (Ja, es ist falsch, daß A B ist.)

Die dem negativen Urteile von Sigwart zuteil gewordene Charakteristik ist absolut, und in der Tat ist es für Sigwart unmöglich zur selben Zeit zu behaupten, daß der Satz: »Die Muselmänner sind keine Christen« einerseits eine Ablehnung einer mißlungenen Synthese, andererseits aber eine glückliche Synthese der Begriffe »Muselmänner« und »Nicht-Christen« bedeute, denn das hieße, seiner eigenen Lehre von den bejahenden Urteilen zufolge, die Negativität zugleich subjektiv und nicht subjektiv auffassen. Als eine absolute reicht diese Charakteristik nicht aus, die »Qualität« der Prämissen in den Schlußfolgerungen zu bestimmen. Aber was an dieser Lehre besonders mangelhaft erscheint, ist die Annahme, als bildeten die verneinenden Urteile im Vergleich zu den bejahenden gleichsam ein Sekundäres, Abgeleitetes. »So hängt — nach Sigwart — die Negation in doppelter Weise von dem positiven Urteile ab: sie setzt als Object ein solches voraus, das mit der Erwartung seiner Gültigkeit gedacht wurde und weist eine versuchte Behauptung ab; und der Grund dieser Abweisung ist ursprünglich wieder etwas Positives — ein gegebenes Object, dessen Unterschied von meiner Vorstellung erkannt wird.«

Den Grund zur Abweisung, d. i. zur Anerkennung der Falschheit gibt also die Unterschiedenheit des gegebenen Objekts gegenüber meiner Vorstellung. Sehen wir nun näher zu, worin diese Unterschiedenheit besteht und wählen wir dazu ein Beispiel, das zu dem von Sigwart dargestellten Prozeß des verneinenden Urteils passen soll. In der irrtümlichen Meinung, heute sei Kaisersgeburtstag, schaue ich zum Fenster hinaus und vermute »die Häuser geflaggt« zu erblicken; es stellt sich aber heraus, daß »die Häuser nicht geflaggt sind«. Nach Sigwart ist dieser Satz eine Abweisung eines versuchten positiven Urteils, d. h. die Anerkennung seiner Falschheit, wobei den Grund für die Abweisung eben die Unterschiedenheit des gegebenen Objekts von meiner Vorstellung desselben bildet. Betrachten wir also näher, worin denn diese Unterschiedenheit besteht. Zweifellos besteht sie gerade in dem Fehlen der Flaggen und einmal bemerkt — und bemerkt muß sie werden, um den Grund für die Abweisung eines positiven Urteils abgeben zu können — findet sie in der Form des Satzes: »Die Häuser sind nicht geflaggt« ihren Ausdruck. Im Besitze des als wahr anerkannten Satzes: »Die Flaggen sind nicht gehißt« gewinne ich nunmehr das Recht auf die Abweisung, d. i. auf die Anerkennung der Falschheit meiner ursprünglichen Ver-

mutung. Die Prozeßordnung stellt sich mit anderen Worten nach Sigwart folgendermaßen dar: wir beginnen mit einer bejahenden Vermutung, finden die Unterschiedenheit des gegebenen Gegenstandes von unserer Vermutung heraus, und vollziehen sodann den Abweisungsakt hinsichtlich der bejahenden Vermutung (»Nein!«), was eben den Inhalt des negativen Urteils bildet. Mir scheint hingegen diese Ordnung eine andere zu sein: wir beginnen in dem eben angeführten Beispiele mit der Vermutung: »Die Häuser sind geflaggt«, gehen dann auf Grund der Wahrnehmung (nicht sowohl zum Erlebnis der »Unterschiedenheit«, sondern) zum Satze: »Die Häuser sind nicht geflaggt« und gewinnen dann erst, indem wir auf die ursprüngliche Vermutung zurückgreifen, das logische Recht auf die Abweisung, d. i. auf die Anerkennung der Falschheit unserer Vermutung; somit ist diese Abweisung ausschließlich eine Folge oder richtiger eine Seite des negativen Urteils und keineswegs sein Wesen.

Hat man einmal aus dem Gehalt des Denkens irgend ein logisches Element verbannt, so wird man es nie und nimmermehr aus anderen zusammenfügen können; indem man es aus anderen Elementen zu konstruieren sucht, sieht man sich genötigt zu einer großen Anzahl solcher Bestimmungen seine Zuflucht zu nehmen, und doch ergibt auch ihre Vereinigung nicht das, was angestrebt worden ist. In einer derartigen Lage befindet sich augenscheinlich Sigwart. Schon vor dem negativen Urteile findet er das Erlebnis der »Unterschiedenheit« und im negativen Urteil selber nicht drei Elemente, wie in den bejahenden Urteilen, sondern vier. Und doch kann ungeachtet dieses ganzen Materialaufwandes aus ihm die Wahrheit: »Die Häuser sind nicht geflaggt« nicht aufgebaut werden. Vor allem, was für eine »Unterschiedenheit« ist es, die das Abweisungsrecht gegenüber der Vermutung: »Die Flaggen sind gehißt«, zu verleihen vermag? Die Tatsache, daß ich auf ein »Anderes« wie das Gesuchte gestoßen bin, kann für sich allein noch nicht hinreichend sein, um ein logisches Abweisungsrecht gegenüber dem Gesuchten zu begründen; ich bin ja tatsächlich einem »Anderen« begegnet; heißt das aber, daß auch ein sorgfältigeres Suchen neben diesem »Anderen« das ursprünglich Vermutete nicht entdecken würde? Ein logisches Recht zu behaupten, daß alle weiteren Nachforschungen vergebens wären, hätten wir nur in dem Falle, wenn das »Andere« nicht ein zufälliges »Andere« sein würde, sondern ein solches, das im Verhältnis des Widerspruchs (oder des Gegensatzes) zum ursprünglichen Urteil stünde; im gegebenen Fall würde dies der Satz: »Die Häuser sind nicht geflaggt« sein, welcher erst mein Recht auf die

Verwerfung (Anerkennung der Falschheit) des Satzes: »Die Flaggen sind gehißt« begründen könnte.

Um diesen Gedanken in allen seinen Richtungen zu verfolgen, wollen wir noch ein anderes Beispiel nehmen, das für die Sigwartsche Theorie etwas günstiger ist. Nehmen wir an, ich trete an ein Gewicht, das ich in die Höhe heben muß, mit dem Gedanken heran: »Dieser Körper ist schwer«; indem ich mich ihm aber nähere, bemerke ich noch etwas »anderes« als die Schwere: ich sehe nämlich, daß der Körper »braun« ist. Obwohl das »Braunsein« mit dem »Nicht-schweren« sich nicht deckt (wie jede andere qualitative Bestimmtheit schließt sie ja aus ihrem Gehalte die g a n z e W e l t mit Ausnahme ihrer selbst aus), entsteht mir daraus noch kein Recht auf die Verwerfung der Vermutung: »Dieser Körper ist schwer«: ein und dasselbe Subjekt (Körper) kann in verschiedener Hinsicht mit zwei Prädikaten verbunden sein, welche, was ihren eigenen Gehalt anlangt, sich gegenseitig ausschließen. Ohne Zweifel wird jeder Anhänger Sigwarts diesem Gedankengange, welcher die Unzulänglichkeit der »Unterschiedenheit« allein beweisen will, zustimmen müssen; er wird aber dabei nicht stehen bleiben wollen und wird hinzufügen, daß man dennoch einen Unterschied wohl ausfindig machen könne, welcher, obschon ebenso positiv wie das »Braunsein«, dennoch die »Schwere« als seinen direkten Gegensatz auszuschließen imstande wäre; so würde ich z. B., falls ich beim Versuche, das Gewicht in die Höhe zu ziehen, bemerken würde, daß »der Körper leicht sei« zugleich infolge dieser Unterschiedenheit das volle Recht erlangen, die ursprüngliche Vermutung zu verwerfen. Auf diese Weise wird der Parteigänger Sigwarts daran festhalten, daß das negative Urteil etwas Abgeleitetes biete, welches ausschließlich als eine Verwerfung (als Anerkennung der Falschheit) eines anderen Urteils hervortreten könne. Diese Erwägung ist indessen nichts weniger als stichhaltig. Das logische Recht, die »Schwere« endgültig abzulehnen, kann nicht einzig und allein auf der von der letzteren unterschieden befundenen »Leichtigkeit« beruhen. In der Tat, die »Leichtigkeit« kann mit der »Schwere« ebenso koexistent sein, wie das »Braune«: es steht nichts L o g i s c h e s im Wege, daß das in einer Beziehung »leichte« in anderer Beziehung »schwer« wäre. Ein logisches Hindernis tritt erst mit dem Auftreten eines Widerspruches in den Weg. Dieser kann aber wiederum erst dann entstehen, wenn wir dem Körper in einer und derselben Beziehung sowohl die »Leichtigkeit« als die »Schwere« zuschreiben würden, d. h. w e n n w i r d i e »L e i c h t i g k e i t« d e s K ö r p e r s s e l b e r s e i n e r »S c h w e r e« g l e i c h s e t z t e n. Worin besteht aber hier der Widerspruch? Eigentlich setzt ein

Widerspruch eine Negation voraus; hier sind uns aber zwei Positionen gegeben — wieso könnte also aus zwei Positionen allein ein Widerspruchsverhältnis entspringen? Gerade diesem Bedenken zu begegnen war die obige Qualitätslehre bestimmt. Die Qualität ist stets eine positiv-negative Bestimmtheit; die »Leichtigkeit« bedeutet eine bestimmte Qualität allein sofern sie den ziemlich dürftigen, beschränkten Inhalt des »Leichten und nicht Schweren« umschließt. Dank dieser ursprünglich von mir behaupteten, in den Gehalt des Urteils: »Dieser Körper ist leicht« eingehenden Negativität gelange ich in der Tat zu einem Widerspruche, wenn ich jetzt auf die Vermutung: »Dieser Körper ist (in demselben Sinne) schwer« gedanklich zurückgreife und erlange damit zugleich zum ersten Male das logische Recht, ohne weiteres dem Urteile: »Dieser Körper ist schwer« das »Nein« hinzuzufügen. Mit anderen Worten, der Aufhebung des positiven Urteils, welche Sigwart allein im Auge hatte und die im Objekte selber nichts bestimmt, geht die Behauptung des Urteils mit verneinendem Prädikat: »Der Körper ist nicht schwer« voran, welches im Gegensatz zu ersterem im Objekte selber eine gewisse Seite seiner Bestimmtheit hervorhebt.

Dies kann auch so ausgedrückt werden: in seiner Schilderung der verneinenden Sätze hat Sigwart in ihren Bestand ausschließlich das »Nein« eingeführt und sie durch ein dergestaltiges »Ja« ergänzt, das allein die Falschheit behauptet, während in Wahrheit auch in diesen wie überall das »Ja« und das »Nein« zugleich und unzertrennlich miteinander verknüpft enthalten sind.

Die zuerst gegen Aristoteles und dann gegen Sigwarts Theorie hier ausgesprochenen Bedenken involvieren auch gewisse Einwände gegen die Lehre Windelbands. Das Urteil — behauptet Windelband — enthält in sich nicht allein Produkte der theoretischen, sondern zugleich auch der praktischen Tätigkeit des Geistes. Die theoretische Seite des Urteils bildet die Verknüpfung der Vorstellungen ohne Bewertung ihres Wahrheitsgehaltes. Rein ist sie ausschließlich in den problematischen Urteilen anzutreffen. Eine Ergänzung dieser theoretischen Seite der Bejahung oder Verneinung bildet die Funktion des praktischen Geistes, welche in der Gutheißung oder Verwerfung der Vorstellungsverknüpfung vom Standpunkte der Wahrheit ihren Ausdruck findet. Der Unterschied zwischen den bejahenden und verneinenden Urteilen besteht gerade in dieser praktischen Seite; im Falle der Gutheißung entsteht ein bejahendes, im Falle der Zurückweisung ein verneinendes Urteil.

Dazu ist nun Folgendes zu bemerken. Die praktische Funktion

der Gutheißung oder Verwerfung bildet einen psychischen Akt. Somit ist die Einteilung der Urteile, welche sich auf eine Unterschiedenheit dieser Akte stützt, eine psychologische und keineswegs eine logische Klassifikation. Es ist in der Tat Sigwart zuzustimmen, wenn er sagt, daß wir »das Falsche zurückweisen, weil es falsch ist; nicht deshalb ist es aber falsch, weil wir es zurückweisen«. Die logischen Unterschiede sind in den Vorstellungsverknüpfungen selber und in ihren Verhältnissen zueinander enthalten, welche den Anlaß zur Gutheißung des Einen und zur Verwerfung des Anderen darbieten, keineswegs aber in diesen Akten der Gutheißung oder Verwerfung. Den logischen Anlaß zur Verwerfung der Aussage: »Dieser Körper ist schwer« kann, wie bereits oben erwähnt, allein das Vorhandensein einer ihr widersprechenden Vorstellungsverknüpfung: »Dieser Körper ist nicht schwer« darbieten.

Die Tradition des Subjektivierens der Negation hat sich dermaßen fest eingebürgert, daß sogar logische Systeme, welche nachdrücklich die Lehre von der Identität des Denkens und Seins betonen, für die Negativität dennoch eine Ausnahme zulassen, indem sie nämlich diese in den Bestand des Seins nicht einzuschließen wagen und auf diese Weise sich in offensichtliche Inkonsequenzen verwickeln. Dieser Vorwurf kann z. B. gegen die Cohensche »Logik der reinen Erkenntnis« mit Recht erhoben werden. Denken ist Sein und Sein heißt Denken — lehrt Cohen. Das Denken ist eine Erzeugung, in der kein Unterschied zwischen dem Erzeugenden und dem Erzeugten besteht; die Erzeugung selber bildet gerade den Inhalt, der erzeugt wird (die Erzeugung selber ist Erzeugnis). Somit wäre es falsch nach Cohen anzunehmen, das Denken sei Erzeugung, das Sein aber Erzeugnis: vielmehr deckt sich das Eine mit dem Anderen. Was lehrt nun Cohen von dem negativen Urteil? »Die Sicherung der Identität gegen die Gefahr des Non-A — das ist der Sinn der Verneinung«, sagt Cohen. »Dem Urteil der Verneinung die Selbstständigkeit abzusprechen, als käme das »Nein« hinterher, und gleichsam post factum hinzu, ist eine psychologische Verirrung.« Die Gefahr dieser Verirrung besteht in folgendem: »Die Identität wäre die Anerkennung einer nackten Tatsache, wie man es zeitweilig geglaubt hat, geblieben, daß A ungeachtet aller bedrohlichen Veränderungen wenigstens bis jetzt noch Kraft genügend besitze, sich zu behaupten. Die Identität wäre keine prinzipielle Forderung gewesen, daß A als ein Urteilserzeugnis identisch gewahrt bleibe, würde nicht diese Kompetenz durch den Widerspruch befestigt.« Ungeachtet dieser Bedeutung der Negation für die Identität lehnt Cohen dennoch

ab, in der Verneinung ein Element, das den Dingen immanent ist, anzuerkennen und es in den Inhalt des Urteils einzufügen. Die Negation — sagt Cohen — »muß eher als eine Tätigkeit des Urteils aufgefaßt werden«, während »die Kontinuität und die Identität die Inhaltlichkeit des Urteils betreffen«. Diese Abgrenzung würde verständlich sein, falls Cohen im Denken selber die Erzeugung von dem Erzeugnis unterschieden hätte; dann könnte die Negation eine Urteilstätigkeit bedeuten, im Produkte des Urteils, in dem Gegenstandsinhalte hingegen würde dann keine Negativität enthalten sein. Eine derartige Auslegung verbietet jedoch entschieden die Lehre der Kongruenz von Erzeugung und Erzeugnis, so daß die Urteilstätigkeit (selbstredend, was ihre logische Seite anbetrifft und nicht in Anbetracht des ihr zugrunde liegenden individuell-psychologischen Vorganges), wenn man die Cohenschen Lehren folgerichtig entwickelt, selber als Urteilsinhalt uns entgegentreten muß.

In den gegen das Subjektivieren und Psychologisieren der verneinenden Urteile gerichteten kritischen Gedankengängen ist die vom Verfasser vertretene Theorie bereits angedeutet. Sie besteht in folgendem. Alle Urteile sind in Anbetracht ihres inneren Gefüges und namentlich in Anbetracht der Elementenanzahl und des Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat gleich, denn alle setzen sie sich aus einem Subjekt, Prädikat und einem notwendigen Folgen des Subjekts auf das Prädikat zusammen: der Sinn eines jeden Urteils besteht darin, daß der Begriffsinhalt S. den Begriffsinhalt P. fordert, welcher letztere sowohl positiv (z. B. »Christ«) als auch negativ (»Nicht-Christ«) ausfallen kann. Man kann vereinbaren, die Urteile mit positivem Prädikat bejahend und die mit negativem Prädikat verneinend zu bezeichnen. Dabei sei bemerkt, daß diese Charakteristik ebenso absolut als von geringster Bedeutung für die Logik ist. Und in der Tat, in der allgemeinen Urteilslehre ist von entscheidender Bedeutung die Frage nach dem Wesen des Subjekt-Prädikatsverhältnisses, ob aber das Prädikat positiv oder negativ ist, dies vermag an dem Verhältnisse nichts zu ändern. Ebensowenig spiegelt sich diese Prädikatseigenschaft in der Struktur der Schlußfolgerungen wieder. Einen bedeutsamen Wert erhält jedoch die absolute Einteilung der Urteile in bejahende und verneinende ausschließlich in methodologischer Hinsicht, z. B. bei der Untersuchung der Frage nach der Kompliziertheit und Schwierigkeit der Begründungsart mancher Urteile mit dem Prädikate Non-A, z. B. des Satzes: »Im Kaukasus ist kein Golderz zu finden.«

Für die Logik hat eine entscheidende Bedeutung nicht sowohl

die absolute, als vielmehr die relative Affirmativität und Negativität der Urteile. Um ihr Wesen zu bestimmen, wollen wir ein obiges Beispiel rekapitulieren. Aus den Prämissen: »Personen, welche keine Matura besitzen, haben nicht das Recht auf der Universität immatrikuliert zu werden; NN besitzt keine Matura« kann man über NN einen Schluß nach der ersten Figur ziehen, weil der Untersatz in diesem Falle bejahend ist; dagegen kann man aus den Prämissen: »Personen, welche eine Matura besitzen, haben das Recht auf der Universität immatrikuliert zu werden; NN besitzt keine Matura« keinen Schluß nach der ersten Figur ziehen, weil in diesem Falle der Untersatz negativ ist. Offenbar handelt es sich hier um eine relative Bejahung und Verneinung, denn beide Charakteristika beziehen sich auf ein und dasselbe Urteil. Als Glieder dieses Verhältnisses fungieren einerseits ein ganzes Urteil: »NN besitzt keine Matura«, andererseits aber entweder der Begriff: »Eine Person, welche keine Matura besitzt« oder der Begriff: »Eine Person, welche eine Matura besitzt«. Somit ist die hier untersuchte Affirmativität und Negativität nicht durch das Verhältnis von Subjekt und Prädikat des Urteils bedingt, sondern durch das Verhältnis zwischen einem ganzen Satz und einem Begriffe, der mit dem Prädikate identisch oder ihm entgegengesetzt ist. Indem wir von einem relativ bejahenden oder relativ verneinenden Satze reden, haben wir eine Verknüpfung oder Trennung im Auge, aber im Unterschiede von der Aristotelischen Lehre denken wir dabei nicht an eine Verknüpfung oder Trennung innerhalb des Urteils, sondern zwischen dem Urteil in seiner Gesamtheit und einem Begriffe.

Die Haupteigentümlichkeiten dieser Lehre können wir in folgende Punkte zusammenfassen:

1. im System der Logik gewinnt eine entscheidende Bedeutsamkeit nicht sowohl die absolute als vielmehr die relative Affirmativität und Negativität des Urteils, welche nicht auf dem Verhältnisse der Urteilsglieder zueinander beruht, sondern auf dem Verhältnisse des Urteils in seiner Gesamtheit zu dem Begriffe;

2. die bejahenden Urteile, sowohl die absoluten als die relativen, können keine Priorität den verneinenden Sätzen gegenüber beanspruchen;

3. das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat ist in allen Urteilen eine notwendige Verknüpfung zwischen dem Subjektsinhalte und dem Inhalte des Prädikats;

4. alle Arten der Negativität und der Affirmativität beruhen auf dem Identitäts- und Widerspruchsverhältnisse und bedürfen nicht der Annahme irgend einer anderen Trennungsform unter den Begriffen, als derjenigen, welche auf dem Widerspruchsverhältnisse beruht.

Staat und Krieg.

Ein logischer Versuch über die Grenzen der Gesellschaft.

Von

Samuel Lourié (Heidelberg).

Daß die Unruhen und Erschütterungen, die das plötzliche Hereinbrechen eines Krieges über Staaten und Völker bringt, dem aus dem Gewirr sich Rettenden und die angeborene Nachdenklichkeit bewahrenden Verstande eine Reihe von bedeutsamen und komplizierten Problemen aufdrängen, einen erstaunten Forschungsdrang in ihm wachrufen ist eine natürliche, psychologisch wohl begreifliche Situation. Das Außergewöhnliche hat es ja überhaupt an sich, ohne allzu große Mühen und Anspannung seitens des überrumpelten Beobachters, als zunächst Unbegreifliches und doch nach einer den Verstand beruhigender Begreiflichheit Heischendes aufzutreten und so den Anstoß zu intensiver Gedankenarbeit zu geben. Um so mehr eine geradezu jeden Rahmen der alltäglichen Natürlichkeit brutal und resolut zersprengende Kriegsexplosion, welche noch dazu stets geladen ist mit tausend harten und bösen Möglichkeiten des Angriffs auf elementarste Lebensgüter des Einzelnen, der rauhen und rücksichtslosen Niedertretung schwer erkämpfter friedlicher Geschicke ganzer Völker.

Die theoretische Bedeutsamkeit und praktische Tragweite einer exorbitanten Erscheinung sind es also zugleich, die eine grübelnde Inangriffnahme der mannigfaltigsten und vielgestaltigsten mit dem Kriege verbundenen Ungewöhnlichkeiten und Rätsel ins Leben wecken. »Mannigfaltigsten und vielgestaltigsten« wiederholen wir: denn ohne Zweifel entspringen tiefste und weiteste Lücken und Breschen in den Gebieten psychologischer, wirtschaftlicher, politischer, gesellschaftlicher Forschung durch die plötzlichen Perturbationen und Umwälzungen, die der Krieg mit dem ruhigen, gewohnten und plausiblen Lauf der Dinge vollführt; diese Lücken harren einer bedächtigen und besonnenen Ausfüllung.

Es folgt daraus, daß wenn wir uns anheischig machen wollen, einen Ueberblick über die Möglichkeiten der Lösung solcher Fragen zu liefern, wir wohl billiger- und notwendigerweise versuchen müssen, diese schier unübersehbare Mannigfaltigkeit von Paradoxien und Unbegreiflichkeiten auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, sie womöglich auf ein letztes und entscheidendes methodisch einheitliches Problem zurückzuführen. Diese Reduktion wird wohl am einleuchtendsten und natürlichsten sich folgendermaßen gestalten. Es gilt, sich mit der Bewältigung einer Aufgabe zu beschäftigen: nämlich die Erstaunlichkeiten, Anormalien und Unerhörtheiten des rätselhaften gesellschaftlichen (vorläufig im weitesten Sinne des Wortes gebraucht), und zwar staatlichen, Phänomens Krieg mit den gewohnten, und gesetzlich doch einigermaßen erforschten, Zügen und Eigenschaften des friedlichen Zustandes von Staat und Volk zu konfrontieren. Dabei wird sich herausstellen müssen, ob diese zwei scheinbar entgegengesetzte Erscheinungen nicht dennoch aus einer Wurzel zu verstehen sind, ob nicht die gesellschaftlichen Gesetze und Formen, welche die friedlichen, ruhenden Gleichgewichtszustände beherrschen, allerdings in neuer Konstellation auch den Krieg in seinen grotesken Zügen zu erklären vermögen. Falls dies nicht der Fall sein sollte, wird die sonstige mögliche Provenienz der mit dem Krieg verbundenen Verzerrungen des gesellschaftlichen Gesichtes zu erforschen sein. Also lautet unsere Frage: Ist der Krieg eine soziologisch zu begreifende, in soziologische Rahmen zu fassende und in ihnen zu lösende Erscheinung, oder nicht, und wenn nicht, welcher Boden ist die Brut- und Geburtsstätte dieses hostis generis humani, dieser ungeheuren Entgleisung von ebener gesellschaftlicher Bahn.

Doch ist in dieser abstrakten Fassung die Aufgabe vielleicht nicht prägnant und anschaulich genug gestellt und es ist angezeigt, zwei Hauptpunkte, auf die sich unsere Untersuchung richten soll, noch besonders hervorzuheben. Zwei Eigentümlichkeiten ganz besonders sind es, die den Krieg zu einem außergewöhnlichen und deshalb besonders aussichtsreichen Gegenstand einer logischen Untersuchung, wie wir sie soeben im Programm entworfen haben, stempeln.

Einmal ist es die Absonderlichkeit der beteiligten Subjekte: die Bizarrheit und Ungeheuerlichkeit der sich dabei betätigenden Wesen, die auch wegen der verblüffenden Plötzlichkeit ihres Auftretens auf der Bühne der Ereignisse, die Aufmerksamkeit fesseln und einer besonnenen Auflösung und Bewältigung vom logischen Aspekte aus bedürfen. Wie mit einem Schlage entspringen Aktionen und Gegenaktionen, Angriffe und Rückschläge an Gebilden, denen solch eine brausende Wirksamkeit zuzumuten ihr friedlicher gewohnter Alltagszu-

stand keine Veranlassung und Handhabe bietet, und deren gleichsam in einer Generatio aequivoca entstandene wundersame Struktur logische Bedenken ersten Ranges erweckt. Italien will . . . die Türkei wehrt sich . . . Deutschland interveniert . . . . Rußland mobilisiert . . . . Solche Sätze hören, lesen wir und glauben sie auch ohne weiteres zu verstehen. Aber wie? Was sind denn das für rührige und aktionsfähige Wesen, die uns da gegenübertreten? Sind denn Deutschland, die Türkei, Italien nicht bloß Abstraktionen, denen eine lebendige Wirksamkeit und ein konkretes Handeln nur ein metaphysisches oder logisch-realistisches Mißverständnis zubilligen könnte? Woher der leichtfertige Plausibilitäts- und unbedachtsame Evidenzschein (die zweifelsohne hier vorliegen) bei dieser Transposition abstrakter Begriffe in eine ontologisch metaphysische Sphäre? Woher die Berechtigung für diese an Anthropomorphismus grenzende Hypostasierung gesellschaftlicher Erscheinungen? Um wie viel steigeren sich aber noch diese Bedenken, wenn man beachtet, daß die gespenstisch körperlosen Organismen, die allerdings in eine nur allzu palpable und fühlbare Tätigkeit geraten und wohl dieser ihre scheinbare substanzielle Solidität verdanken, noch dazu in einer Machtvollkommenheit und souveräner Selbstherrlichkeit sich behaupten, die keine Nebenbuhlerschaft seitens sonst noch so verbürgter und unzweifelhafter individueller Existenzen oder Substanzen duldet. Die eigentlichen, konkreten Daseinsträger, die faktischen Glieder und Bürger der Staaten sind gleichsam gezwungen, ihre Daseinsberechtigung jenen Riesen abzutreten, oder besser gesagt, sie wird ihnen von diesen letzten usurpiert. Die eigentlichen, individuellen, lebendigen Repräsentanten zweifelloser Existenz verlieren dies Daseinsprivileg im plötzlichen Ansturm und Uebergriff des sie umfassenden kriegerischen Staates, sinken zu unbeträchtlichem Maßstabe im Vergleich zu diesem hinab, verlieren gleichsam ihren Existenzwert neben den grandiosen Umrissen und Konturen nunmehr das eigentliche Dasein übernehmender Gebilde. Die kleinen a_1, a_2, a_3 . . . . . tun dies oder jenes fortan nur insofern der Staat A. sich behauptet; b_1, b_2, b_3 insofern B. in Mitleidenschaft gezogen ist usw.

Dieser Schwierigkeit, welche in der unbegreiflichen Erklimmung einer ontologisch-metaphysischen Höhe seitens des Staates besteht, reiht sich die andere würdig an, welche im Gegensatz dazu ein wieder unbegreifliches Sinken der staatlichen Handlung unter das gewöhnliche Niveau derjenigen ethischen und rechtlichen Qualifikation, deren er sich in den friedlichen Zeitläuften befleißigt (die er auch mit Stolz auf seiner Fahne trägt) darstellt. Ist die Begründung und Aufrechterhaltung des Friedens, die Setzung und Einbürgerung des Rechts, die vornehmste Aufgabe der Staaten, so scheinen sie, wenn der

Kriegstaumel sie befällt, jede solche vernünftige Rücksichtsnahme von sich zu weisen und in rauher Selbstverleugnung nur noch die trotzige und aller Drapierung ledige Macht auf die Wagschale eigener Geschicke zu werfen. Macht geht jetzt vor Recht. Und zwar nach innen und nach außen zugleich werden widerstrebende Kräfte, sich widersetzende Hindernisse und Hemmungen gebrochen, zur Seite geschleudert, unter der Devise: Bahn frei für das sich dehnende, vorwärts stürmende Ungeheuer-Staat. Dieser krasse Widerspruch zu den sonstigen Zwecken und dem eigentlichen Sinn staatlicher Bildungen, den die Erscheinung des Krieges zeitigt, bildet die zweite Ungereimtheit, die es zu bewältigen gilt. Wieder nach jener vorgezeichneten Methode: die bizarre Verzerrung, das Pathologische aus dem Abrollen der normalen Prozesse, aus der Morphologie des Gleichgewichtszustands zu verstehen.

Die metaphysischen und ethischen (besser: unethischen) Eigentümlichkeiten des Krieges also gilt es aus dem Wesen des friedlichen Staates, den gewohnten gesellschaftlichen Formen heraus zu interpretieren; oder wenn dies nicht gelingen sollte, ihren Sinn und Wesen (oder Unsinn und Unwesen) aus anderer, bis jetzt verborgener Quelle hervorzuholen.

Aus der logischen Aufgabe, die wir uns gestellt, geht offensichtlich hervor, daß wir uns zunächst der Mühe unterziehen müssen, eine Definition des normalen und geläufigen gesellschaftlichen (soziologischen) Gegenstandes überhaupt zu versuchen. Denn, wie gesagt, aus dessen Struktur und Funktionsweisen wollen wir ja erst die anormalen Abweichungen der Kriegeserscheinung verstehen lernen.

Es empfiehlt sich nun unseres Erachtens, den soziologischen Gegenstand als ein System normierter Zwecke des Individuums zu fassen. Man hat so zunächst den Vorteil, der Gefahr eines verlockenden Circulus sicher zu entrinnen. Der Gefahr nämlich Soziologisches begrifflich in einem Bezirk aufzurollen, der schon von vornherein gesellschaftlich überindividuelle Merkmale an sich hat — also Gesellschaft durch Gesellschaft zu erklären; Ziel und Ausgangspunkt der Definition im analytischen Urteil miteinander zu verwischen. Wir gehen dagegen in obigem Vorschlag vom Individuum aus und gelangen erst durch die Definition synthetisch zum Gesellschaftsbegriff. Und zwar durch Benützung der, philosophisch zum mindesten, genügend geklärten und beglaubigten Kategorien Zweck und Norm. Auch diese beiden führen ja uns gewiß über das Individuum hinaus, haben doch aber ihren Angriffspunkt an diesem letzten. Verwirklicht das Individuum seine Zwecke auch außerhalb seiner selbst, so bleiben es doch seine Zwecke; kommt an es die fordernde Norm auch von außen heran, so doch eben an es selber.

Wohl unterwerfen wir uns aber mit der Einführung dieser Begriffe der Aufgabe, ihre Kombinierung im »normierten Zweck« des Näheren zu erläutern. Zunächst springt ja die scheinbare Ungereimtheit solcher Synthese in die Augen.

»Normierter Zweck hat den Beigeschmack eines Widerspruchs, einer contradictio in adjecto an sich. Seine Zwecke stellt das normale Individuum seinem Fortkommen und Gedeihen in den Dienst; die Normen bedienen sich dagegen selber seiner in ihrem rigorosen Anspruch auf Erfüllung. Scheinen also Zwecke des Individuums relativisch-utilitaristischen Charakter zu tragen, so sind Normen mit absoluter Souveränetät begabt, mit hoheitsvoller Würde und Unbeugsamkeit bekleidet. Es kommt hinzu: da die Zwecke solch einen naturalistisch psychologischen Ursprung haben, so werden sie wohl unmittelbar und direkt vom Individuum in ihrem Nutzen und Frommen eingeschätzt und dementsprechend faktisch angestrebt werden. Es bleibt deshalb zunächst unerkennbar, weshalb nun noch überflüssiger Weise Normen ihr gewichtiges Wort einzulegen brauchten, wozu ihre sublime Empfehlung? Was als Nützliches zum Zweck gemacht wird, braucht wohl kaum die Weihe normativer Befürwortung und Beschützung, um mit aller zu Gebote stehenden Kraft angestrebt zu werden?

Diese Zweifel lassen sich aber entkräften, wenn man überlegt, daß die Zweckhandlungen der Menschen durchaus nicht im glatten Abrollen am einfachen Schema: Zwecksetzung — Zweckerreichung vor sich gehen. Und zwar lauern Hindernisse und Schwierigkeiten an diesen beiden Polen der Zwecktätigkeit.

Einmal gibt es Zwecke, die berechtigt, ja unumgänglich sind, deren Anerkennung und realer Setzung die Schwächen und Gebrechen menschlicher Natur aber im Wege stehen. Zwecke gröberer, sinnfälligerer Art schieben sich an ihre Stellen und verschiefen, stülpen sogar um die natürliche Skala und Rangordnung menschlicher Bedürfnisse. Die Zwecke, denen der Mensch naturgemäß zustrebt, oder doch zustreben sollte, liegen ja nicht alle im gleichen Abstand, übersichtlich, gleichsam in einer freien, unbeschatteten Ebene vor ihm, sondern einander verdeckend, übereinander geschichtet, machen sie einander das Bewußtseinsfeld streitig. Nicht die Unwichtigsten sind es oft, die am Boden lagern, überdeckt und überwuchert von intensiveren, wenn auch nicht immer lebensfähigeren und pflegewürdigeren Impulsen und Gelüsten. Hier treten nun die Normen ins Spiel; im Gewirr der Zwecke sichtend, ordnend und würdigend, um durch ihre überlegene und nachdrückliche Betonung des Wertcharakters jener vernachlässigten und gehemmten Zwecke, ihnen zu dem gebührenden Platz in der ersten Reihe des Erstrebenswerten zu verhelfen.

Solche Normen nun, welche menschliche Zwecke zum Ziele des Strebens stempeln, sind von ihrer transzendenten Unnahbarkeit hinabgestiegen zur sinnlichen Wirklichkeit; solche Zwecke wieder, welche den Akzent und die Sanktion der Normen empfangen haben, auf diese Weise qualifiziert und sublimiert wurden, stiegen aus den Niederungen bloß sinnlicher Tatsächlichkeit zu einer höheren Region auf. Beiderseitige Konzessionen an den Gegenpol machen also den Zusammenschluß von Zweck und Norm, den normierten Zweck möglich.

Die Normen also sind zu Zwecksnormen abgeschwächt, auf empirische Existenzen bezogen, da sie sich ja ans empirisch-sinnliche Individuum wenden, den Boden, auf dem es steht und in dem es wurzelt, also nicht völlig überschreiten können. Sie bleiben aber dessen ungeachtet Normen (da sie ein Sollen für es bedeuten), also Gebilde, am Individuum gemessen, jenseitiger Provenienz. Während aber absolute Normen von jeder Existenz überhaupt unabhängig, transzendent im absoluten Sinne sind, liegen diese relativen in einer Sphäre, welche nur der individuellen Existenz gegenüber als jenseitig bezeichnet werden muß, sonst aber werden sie irgendwie im Contakt mit empirischem Dasein bleiben, da sie Sprache und Sache empirisch-sinnlicher Individuen führen.

So ist unser Ziel erreicht. Wir haben den Weg vom Individuum zu einem Gebilde, das ihm gegenüber transzendent, sonst aber an der Ebene der Empirie haften bleibt (in der Bedeutung nämlich, daß es auf sie bezogen, ihr zugeordnet ist) zurückgelegt, also die Formation »Gesellschaft« erreicht. Diese ist ja solch ein transpersonales, aber dennoch in empirische Region hineinragendes, auf empirische Wesen bezogenes Gebilde, nämlich ein System von Normen, welche die würdigen privaten Zwecke der einzelnen Glieder zu fördern bestimmt sind. Die gesellschaftlichen Normen halten die Glieder an, das zu wollen, was zu wollen dem gemeinsamen Leben der Glieder zuträglich und förderlich ist, das aber entweder zu tief unterhalb der Alltagsziele und Eintagsbestrebungen liegt, oder aber durch sonstige psychische Neigungen und Tendenzen gehemmt und unterdrückt wird.

Im übrigen aber sollen diese Ausführungen nicht in dem engen Sinne mißdeutet werden, als legten wir uns durch die Einführung des Zweckbegriffes auf eine grob utilitaristische und subjektivistische Interpretation der Gesellschaft fest. Innerhalb der Kombination »normierter Zweck« kann ja das Gewicht in sehr verschiedenem Maße sich auf die beiden Bestandteile verteilen. Also auch das normative Element, der Kulturwert, das objektive Gut in den Brennpunkt geraten, aber immerhin als Ziel gesellschaftlicher Bestrebungen. Denn es darf

nicht vergessen werden, daß so lange von Gesellschaft die Rede sein soll, und nicht von bloßen objektiven, reinen, absoluten Werten, der korrelative Begriff des Zwecks wohl auf ein Minimum reduziert, aber nicht gänzlich unterdrückt werden kann. Denn die Gesellschaft hebt ja Werte und Ideale hervor behufs ihrer Realisierung, also lediglich behufs Aktualisierung im Zwecksystem der Glieder. Die empirische Zuspitzung bleibt also prinzipiell auch in diesem Falle bestehen.

Aehnliche Ueberlegungen, die vom Individuum zur Gesellschaft führen, knüpfen sich auch an den andern Pol der Zweckhandlung an, nämlich an die Betätigung in entsprechenden Akten, behufs der Durchsetzung des als Zweck Gewollten. Lagen in der ersten, soeben entwickelten Reihe sozusagen innere Schwierigkeiten vor, psychologische Unzulänglichkeiten der menschlichen Natur, ihr Unvermögen das zu wollen, was sie wollen sollte, so handelt es sich hier um gleichsam äußere Unzulänglichkeiten der menschlichen Natur, um ihr Unvermögen, das zu tun was sie will. Das Individuum bedarf auch hier einer tatkräftigen Förderung und Stütze. Diese werden ihm so zu Teil, daß andere Individuen normativ angewiesen werden, ihm beiseite zu stehen, seine unterstützungswürdigen Zwecke zu den eigenen zu machen und sie ausführen zu helfen. Auf diesem Wege, nach dem Grundsatz: Einheit ist Kraft — kommt die »Organisation« zustande, welche das Individuum trägt und pflegt und welche nichts ist, als ein System von bindenden und verbindenden Normen, in Zuordnung zu individuellen Zwecken, oder von diesen (in ihrer Realisation) aus gesehen, als ein System von durch Normen gebundenen und verbundenen Zwecken, die auf diesem Wege zu Macht und Ansehen kamen. Normierte Zwecke der Individuen sind also auch hier die Signatur gesellschaftlicher Institutionen.

Sitte und Recht einerseits, Genossenschaft und Staat andererseits sind Beispiele für die beiden von uns aufgezeigten Systeme normativer Zwecke an den zwei Polen der Zweckhandlung, an welchen in soziologischen Gebilden und Instituten eine überlegene Macht der Gesellschaft zu Wort und Tat kam.

Diesen letzten von uns gebrauchten Ausdruck und Begriff aber gilt es sogleich durch eine präzisere logische Restriktion zu korrigieren. »Gesellschaft und Macht«, als solche, als Substanz und deren Attribut sind eigentlich und streng genommen jenseits des Inhalts unserer Definition geblieben. Sie stellen sich lediglich als Grenzbegriffe, gleichsam Dinge an sich, bloße Postulate des vervollständigenden logischen Verstandes dar. Im Begriff des normativen Zweckes lag ja als solchem noch nicht das begriffliche Element eines Trägers dieser Normen, einer sie sanktionierenden realen Macht. Die Gesellschaft trat

nur in Beziehung und Zuordnung zum normierten Individuum auf; nicht als autonome in sich und für sich abgeschlossene Machteinheit. Ihre Substanz geht, philosophisch ausgedrückt, gleichsam in ihren Modi auf, hat weder Essenz noch Existenz außerhalb dieser, und ist deshalb überhaupt höchstens logisches Postulat oder Erfüllung der Verstandestendenz, zu jedem Befehl, jeder Norm einen Träger, einen Rückhalt, eine Herkunft zu suchen. »Normierte Zwecke« stellen das Allgemeine in Konformität zum Individuum und können wegen dieser logisch geläufigen Spannung als rationale Gebilde angesprochen werden. Gesellschaft dagegen, als Substanz, als transzendentes, selbstgenügsames, auf sich beruhendes Wesen bleibt für eine besonnene Analyse lediglich ein dem Verstehen entrücktes irrationales Ding an sich, dessen positive dogmatische Setzung und Handhabung einen unerlaubten Sprung ins Metaphysische bedeutet. Denn in sich ruhende Existenz im eigentlichen und einzigen Sinne des Wortes haben bloß die individuellen Glieder, nicht die Gesellschaft selber.

Im besonderen müssen wir diesen Standpunkt, wegen möglicher Vorhaltungen, in bezug auf die zweite von uns oben entwickelte Reihe verfechten. Auch wo die Gesellschaft dem Individuum »von außen her« zur Hilfe kommt, um seine Zwecke durchzufechten (so ganz besonders in Ausübung der staatlichen Funktionen), wo also eine »Organisation« die Zwecke des Individuums sich zu ihren eigenen macht, bleibt es doch dabei, daß einmal diese Organisation eben dem Individuum zugute kommt und hierin sich ihre Betätigung erschöpft, sodann aber auch ihr Dasein selber im Effekt sich präsentiert lediglich als eine psychologische Tatsache in den Individuen, nämlich ihre Unterwerfung unter die Normen des Zusammenschlusses oder der Ueberwindung hemmender Impulse, welche letzteren aus gegenseitiger Indifferenz oder sogar gegenseitiger Repulsion der Einzelnen entstehen. Es ist ja nicht schwer einzusehen, daß in letzter Linie auch diese ganze zweite Reihe gesellschaftlicher Eingriffe sich auf die erste zurückführen läßt. Die Organisation ist lediglich Effekt oder Produkt des »altruistischen« Zusammenschlusses von Gliedern, deren Egoismus gegenüber solch eine nützliche, ja unumgängliche Vereinheitlichung noch ganz besonders normativ empfohlen werden muß. Die Organisation ist lediglich Folge gesellschaftlicher Normen und darf nicht als die Gesellschaft selber angesehen werden, um dieser dann die eigenen, noch dazu bloß scheinbaren Züge festgefügter Substanzialität zu verleihen. Scheinbar sind diese Züge aber, weil auch die Organisation als Folge bloßes Organon, bloßes Mittel ist für die Zwecke der wahren Substanzen, der Individuen und nicht selber Substanz. Sie dient ja Zwecken außerhalb eigener Substanzialität, die man ihr aus

lediglich logischen Gründen supponiert hat. Die Organisation ist nicht ein für sich und seinen eigenen Zwecken lebender Organismus, sondern existiert nur für die Teile, ebenso wie sie nur durch diese existiert. (Hier liegen, logisch betrachtet, die Grenzen der organischen Staatstheorie: der Organismus mit seinen Zwecken liegt auch außerhalb seiner Organisation — der Staat geht aber in der Organisation auf.) Weil aber kein eigenes Leben, keine Eigentätigkeit dieser Substanz für sich und auf eigene Rechnung nachweisbar ist, ist es unberechtigt und voreilig, sie anders als eine logische Supposition zu betrachten und ihr metaphysisches Leben einzuhauchen. Versteift sich jemand aber in verfehlter begrifflicher Hypostasierung oder verfehlter Terminologie dem Staat als solchem (als festestem und höchstem Organisationstypus) Existenz und Leben zuzuerkennen, so mag man ihn ja gewähren lassen, möchte aber nur darauf hinweisen, daß wissenschaftlich mit jenem metaphysischen Ungeheuer wenig anzufangen wäre. Es fehlt die Möglichkeit, seine Entwicklung und Lebensfunktionen zu verstehen, weil seine eigenen Zwecke laut Voraussetzung jenseits der allein plausiblen oder doch diskutablen Zwecke lebendiger Individuen lägen, weil es für sich und in sich wirkend jenseits rationaler Begreiflichkeit stünde. Eine begrifflich zu durchleuchtende Organisation, die deshalb allein wissenschaftlich in Angriff genommen werden dürfte, kann nur Organon sein — Instrument der Herausarbeitung und Durchdrückung der zu diesem Behufe normierten Zwecke der Glieder.

Ordnung des Zusammenlebens, Organisation der Glieder, oder wie man sonst das gesellschaftliche Leben bezeichnen wollte, sind also, wenn wir diese Begriffe auf ihren logischen Charakter prüfen wollen, Ausdrücke von rational allein zu bewältigenden Verhältnissen und Beziehungen; durchaus nicht von Subjekten im Sinne von Substanzen oder Wesenheiten.

Und nun werden, wie wir schon angedeutet, alle diese unsere Ueberlegungen umgeworfen durch die Erscheinung des kriegführenden Staates. Es erweist sich, daß trotz unserer Totsprechung jener Grenzbegriff, jene lediglich logische Konstruktion, jene supponierte Substanz ein Leben führen. Und zwar nicht nur für sich und auf eigene Rechnung, was uns schon allein als Nonsens erschien, sondern noch dazu auf fremde Kosten, in erhabener und unbekümmerter Mißachtung von Gut und Blut, Leben und Existenz der anmaßlich einzigen und alleinigen individuellen Daseinsträger. Den Krieg »führt der Staat«, und dieser hat also das Vermögen, in seinen eigenen Interessen, mit Rücksicht auf eigene Zwecke zu agieren. »Eigenes Interesse, eigene Zwecke« betonen wir, denn der Staat erscheint nunmehr im eigentlichsten Sinne als Selbstzweck, als absolute, unabhängige und selbst-

genügsame, dem Individuum rücksichtslos vorher- und vorgehende Einheit. Hier erst bekommt das Sinnbild vom Leviathan seinen wahren Beleg, Hobbes utopistisches Postulat erscheint sogar in großartiger Erfüllung und Realisation dem verwunderten Auge. Der Staat hat das Prius, das Individuum ist in ihm verschlungen, jedenfalls auf einen unbedeutenden Maßstab herabgedrückt, umgangen und übergangen. Von Zwecken der Individuen, mögen sie normiert oder organisiert sein, kann auch wahrlich nicht mehr die Rede sein, denn solche Zwecke bedeuteten für den auf sie eingehenden Staat Ablenkung und Zersplitterung in ihrem unvermeidlich individuellen, partikularen Charakter und könnten die nun aufgebotenen Kräfte des zentralen Machtsystems nur schwächen, indem sie sie zerklüfteten und atomisierten. Das Individuum kann deshalb nicht mehr in seinen isolierten Zwecken, die Berücksichtigung erheischen, sondern nur als Parzelle einer sich dehnenden und durchsetzenden, allein Berücksichtigung fordernden Macht in Betracht kommen. Als solch ein stummes, oder besser verstummtes Kraftzentrum kann das Individuum deshalb nur noch vom Standpunkt der höheren Macht, zu der es seinen kleinen Teil beisteuerte, beurteilt und bewertet werden. Vielheit der Zwecke spaltet und schwächt; Macht ist aber prinzipiell eine Einheit, und ist deshalb lediglich Summe Mittel gewordener Kraftatome. Bezugnahme ist Brechung und Reflexion zentraler Kraftausstrahlung, aber nur in Konzentration kann wahre Kraft bestehen. Dort höchstens kluger Appel an einen Zusammenschluß (Zusammenschluß als Erfolg der staatlichen Regelung, als Objekt, als Inhalt) zur bessern Erreichung des gesetzten Zieles, hier ursprünglicher Zusammenhang (Zusammenhang als Staat selber, als Subjekt, als Form) auf denselben Nenner gebrachter Kraftbruchteile. Das von eigenen Zwecken entblößte Individuum begnügt sich notgedrungen mit der Devise: right or wrong, my country. Denn der selbstherrlich gesetzte Zweck stammt nicht von ihm, wird vernünftigerweise nicht von ihm gewertet, sondern ist autonomer Akt und diktatorisches Dekret des souveränen Staates.

Inwieweit aber nun der Staat sich wirklich hier selbstherrlich und unabhängig behauptet, zeigt sich darin, daß in dieser Lage er geradezu sich über seine sonstigen (vom Individuum abgeleiteten, relativen) Zwecke hinwegsetzt, ihnen aufs schärfste und unbeirrteste zuwiderhandelt; seinen sonstigen Aufgaben ins Gesicht schlägt. Ist die Wahrung des inneren Friedens seine vornehmste Bestimmung zwecks Verschaffung freier und ungestörter Möglichkeit für individuelles Fortkommen und Vervollkommnung, so sprengt er brüsk und radikal diesen Rahmen der Friedfertigkeit, wenn kriegerischer Tatendrang ihn durchzuckt. Schmiedet er durch das Recht die festen Stützen und

Pfeiler bürgerlicher Eintracht zwecks Möglichkeit opportunen Zusammenlebens und Zusammenwirkens, so werden durch den Krieg diese Säulen ins Schwanken gebracht und können dem robusten Ansturm frei gewordener Machtentfaltung nicht mit genügendem Erfolg standhalten.

Jedoch verwahren wir uns ausdrücklich gegen das Mißverständnis, die böse Störung friedlicher und rechtlicher Entwicklung sei als solche Zweck kriegerischen Vorgehens (durch welches Argument der Antimilitarismus öfters etwas voreilig die Diskussion über den Krieg zu erledigen erachtet). Denn, wie schon hervorgehoben, wir meinen ja, der Zweck des Staates im kriegerischen Zustande sei ein eigentlicher Selbstzweck, ein inneres Prinzip — undurchdringbar für ein Lot von individuellem Maßstab, nicht bewertbar auf der Ebene individueller Wertung; sei deshalb auch nicht der negative Wert, das Böse als solches. Wir stellen bloß fest, daß über die friedlichen und gesitteten sonstigen Zwecke nunmehr der Staat sich hinwegsetzt, ohne damit auch gleich Böswilligkeit und Bosheit als neue Zwecke ihm ungerechterweise unterschieben zu wollen. Dieser neue Zweck ist vielmehr für uns einstweilen in problematisches Dunkel gehüllt, unberechenbar, irrational im Sinne seiner vollständigen Unbezogenheit aufs Individuum, also auch der Unzugänglichkeit für individuelle Maßstäbe. Schritten im friedlichen Staate Zweck und Norm nebeneinander (»normierter Zweck«), was Wunder, daß wo Zwecke uns jenseitig und unbegreiflich werden, wir auch bei normativer Beurteilung bloß negative Resultate erzielen? Und zusammenfassend kommen wir also zum Ergebnis, daß die Unmöglichkeit, irgendeine rationale Methode zur theoretischen Bewältigung der auffallenden Erscheinung des Krieges anzuwenden (wegen des Mangels an jener einzigen Beziehung, welche, logisch betrachtet, eine erkennende Inangriffnahme gestatten könnte, nämlich die des Allgemeinen zum Besondern), diese Unmöglichkeit, sagen wir, den Krieg von vornherein aus der Domäne soziologischer Analyse, aus dem Umkreise gesellschaftlicher Gegenstände ausschließt.

Kämen wir also doch zum Schluß zu jener von uns früher schroff abgelehnten Position — das Allgemeine hypostasieren zu müssen und im Kriege eine Auswirkung und Betätigung einer metaphysisch selbstwirksamen Wesenheit — Staat zu erkennen. In diese prekäre Situation würden wir aber nur dann gedrängt werden, wenn uns die Disjunktion, soziologisch oder metaphysisch, in betreff der Dinge menschlicher Gemeinschaft als erschöpfend gelten müßte, wenn wir demnach genötigt wären, Zusammenhänge, die soziologisch unfaßbar und unbezwingbar sind, als metaphysische anzusprechen. Ist dem aber so?

Gerade das uns beschäftigende Problem möge uns als Leitfaden zum Aufschluß über diese allgemeinere methodologische Frage dienen.

Welcher Art ist also diese absonderliche Formation Staat, die in scheinbarer metaphysischer Anmaßung sich in plötzlicher generatio aequivoca selbst Zweck wird und, die Rahmen und Bedenken gesellschaftlicher Prägung überschreitend, in kriegerischer Expansionslust und Gewalttat die eigene Macht zum Trotz individuellen Schicksalen, Bestrebungen und Bewertungen als oberstes Gesetze aufstellt?

Wir haben oben behufs vorläufiger Orientierung den Staat als normales gesellschaftliches Phänomen aus einem System normierter Zwecke der Individuen heraus entwickelt. Wir kommen auch zum Verständnis seiner anormalen, bizarren Eigenheiten im Zustande des Krieges am besten, wenn wir, an jene Deduktion anknüpfend, folgende logische Zusammenhänge konsequent aus ihr weiterführen.

Normierte Zwecke sind ihrer logischen Struktur nach, verglichen mit dem Subjekt, dessen Zwecke eben normiert und befürwortet werden, durchaus abstrakte Gebilde. Als Beweis dazu dient zweierlei.

Einmal ist solche Normierung isolierend: lediglich ganz spezielle, d. h. in dem Sinne hervorgehobene Interessen, daß sie würdige und schutzbedürftige sind, treten in den Vordergrund, werden herausgelesen und den Normen unterstellt. Der ganze übrige konkrete Rest der Persönlichkeit wird also sich selber, eigenen Begierden und Willensimpulsen und eigener Kraft zu ihrer Durchsetzung überlassen. Sodann haben Normen als solche den Charakter des Allgemeinen. Sie gelten eben als Normen allgemein (wenn auch bei diesen relativen Normen natürlich nur von empirischer Allgemeinheit geredet werden darf). Gerade die allgemeine Geltung der Normen garantiert ja dem Individuum Würdigung und Schutz für seine sonst im individuellen Prozeß des Erlebens eingeschlossenen, hier sich verlierenden und verpuffenden Begehrungen, Interessen, Tendenzen. Die Sitte z. B. postuliert allgemeine Anerkennung für ihre Gebote; die genossenschaftliche oder staatliche Organisation allgemeine Befolgung ihrer Statute; der Staat im speziellen Anerkennung und Befolgung seiner Gesetze.

Sichtende Isolation in ihrer Auswahl und allgemeine Geltung kennzeichnen genügend den abstrakten Charakter gesellschaftlicher Beziehungen, die ja schon als bloße Beziehungen über den Angriffspunkten der Bezogenheit schweben müssen: ihnen überlegen, sie erst ordnend und regulierend. (Ebenso wie z. B. das Naturgesetz, als Beziehung, logisch abstrakt und nicht metaphysisch konkret über die Elemente seiner Anwendung sich erhebt.)

Man kann sich nun aber nicht der Ueberlegung verschließen, daß diese Abstraktheit in sehr verschiedenen Graden auftritt, und je

höher, kräftiger und umfassender das gesellschaftliche Gebilde sich präsentiert, desto sublimer und erhabener, desto großartiger schwebt auch jener abstrakte Prozeß über den Nöten und vergänglichen Eigentümlichkeiten des konkreten Lebens der Individuen. Es wird ja dementsprechend ein immer größerer Kreis konkreter individueller Interessen in das Netz normativer Abstraktion eingefangen, in immer weiterem Maße dehnt sich das Feld transpersonaler Bevormundung und überlegener Einbeziehung in stabile starre Normen und Regeln. Eine immer straffere Disziplin und festere Erstarrung greift, sozusagen, um sich mit entsprechender fortschreitender Verminderung des Feldes konkreter, persönlicher, schwächlicher Willkür, privater Selbstbestimmung.

Wenn Normen des ersten von uns oben entwickelten Charakters, die »Normen im eigentlichen Sinne«, z. B. die Gebote der Sitte sich noch verhältnismäßig eng an einzelne, isolierte, psychologisch nur sporadisch erlebbare Zweifel, Unentschlossenheiten und Konfusionen des Individuums anknüpfen und ihm hier wegweisend zur Seite stehen, recht dicht sein privates Leben und die Inhalte seiner privaten Anschauung berührend, so ist ihr Abstand von ihm schon viel imposanter in der zweiten Reihe, in den »Organisationen« behufs gemeinsamer Zweckserreichung. Hier wird schon einerseits ein weit breiteres und weniger zufälliges Feld individueller Erlebnisse zur normativen Betonung (im Sinne der Anweisung zum »Altruismus«) erhoben, und andererseits wieder nicht so sehr die Inhalte vereinzelter Erlebnisse bewertet und akzentuiert (wie in jener ersten Reihe), sondern statt dieser zufälligeren und intimeren Sphäre tritt die formale, sich von konkreter Erfüllung und Inhaltlichkeit schärfer abhebende Domäne des Normativen ins Werk. Die Person gerät, abgesehen von ihren internen, speziellen und spezifischen Erlebnissen, schon als solche, als abstrakter Repräsentant einer Allgemeinheit (eben der Organisation) an das Gängelband normierender Lenkung.

Die höchste Organisation aber, der Staat, leistet natürlich hierin das höchste und künstlichste, erreicht den Gipfel abstrakter und umfassender Regelung individueller Lebensgeschicke. Das Individuum ist »Untertan« geworden, hat seine Freiheit aufgegeben zugunsten des normierenden Zwanges, der allerdings auf sein Wohl und seine Vervollkommnung abzielt, ist in der ganzen Breite seiner Lebensinteressen angewiesen auf eine tatkräftige Unterstützung von staatlicher Provenienz. Seine Zwecke werden besorgt; es selber besorgt Zwecke anderer; — das soziologische Moment hat das ganze Terrain gewonnen.

Gewiß ist dabei einzuräumen, daß niemals das konkrete Indivi-

duum ganz und gar aufgehen kann im Staate, daß mit der Weite des gesellschaftlichen Schutzes und der individuellen Entlastung auch eine freie Bahn sich eröffnet für ungestörte Verfolgung rein privater, sozusagen immuner, sozial unberührbarer Interessen, für unabgelenkte Ausübung höchster persönlicher und objektiver Güter (Religion, Kunst, Wissenschaft). Aber es darf nicht vergessen werden, daß die entscheidenden Momente individuellen Fortkommens und Gedeihens, die zentralen Lebensadern gleichsam in die Hand und die Macht des Staates gerieten, sozial monopolisiert wurden, daß sämtliche conditiones, sine quibus es keine Möglichkeit auch primitivster Betätigung, keine Lebensmöglichkeit überhaupt gibt, in souveräner Ausübung und Obhut des Staates liegen. Die freigebliebenen Gebiete intimster Erlebnisse oder erhabener Bestrebungen, Gebiete privater Selbstbestimmung, sind also a fortiori durch jenes Medium des zentralen Gebietes, durch die Vermittlung der Sphäre ursprünglicher Notdurft ausgeliefert der großzügigen, aber immer abstrakten Gewalt sozialer, offizieller Normen. Da die offizielle Person sich im Staate aufgelöst hat, sich ihm ausgeliefert hat, so fristet die private ihr Dasein von des Staates Gnaden. Und so können wir denn sagen, die ganze Persönlichkeit ist im Staate aufgegangen, denn der offizielle Teil repräsentiert uns nun jenes, am Kraftmaßstab gemessen, unselbständige Vorbehaltsfeld privaten Sichauswirkens.

Die abstrakte Höhe staatlicher Funktionen zeigt sich aber auch am zweiten von uns gekennzeichneten Punkte, in der absoluten Allgemeinheit seiner Normen. Die Unterworfenen mußten sich nämlich in und dank dieser Unterwerfung einer entsprechenden abstrakten Nivellierung unterziehen, eine Uniformität sich gefallen lassen. Nicht ihre singularen, hier und dort zu dieser und jener Zeit erlebbaren Verwirrungen und Schwächen erfreuen sich machtbegabter Fürsorge (wie dies noch im Gebilde der Sitte teilweise der Fall war), sondern die Person als solche, bar individueller Privilegien und abgesehen von konkreter Einfühlung in ihre Situation und Geschicke, wird objektiver, strenger Zucht und normativer Leitung unterworfen. Alle sind gleich vor Recht und Gesetz, d. h. alle sind gleich vor dem Staat, d. h. wieder: der Staat steht in abstrakter Jenseitigkeit ihnen allen, die für ihn lediglich gleichwertige Einheiten sind, über und gegenüber. Wir sehen also den Staat auf der höchsten Spitze abstrakter Schemenhaftigkeit: er beherrscht alle, gleich, ganz. Seine Machtbefugnisse umspannen alle Glieder, und jedes im ganzen Umfang, denn der freibleibende Rest ist, wie wir sagten, durch den beherrschten vollauf repräsentiert.

Eine eigentümliche Dialektik führt uns aber an diesem entschei-

denden Punkte zur Lösung unseres Problems. Eine Dialektik sagen wir, denn im Gipfelpunkt einer Entwicklungsreihe sehen wir deren Tendenz notwendig in ihr Gegenteil umschlagen; und diese Antithesis beansprucht mit Recht unsere volle Aufmerksamkeit.

Am Punkte, den wir erreicht haben, nämlich an der höchsten Stufe der Abstraktion, die der Staat innehält, liegt der Anstoß und der Ausgang zu einer entgegengesetzten Wendung. Wir sagten, daß der Staat alle schutzbedürftigen Zwecke der Untertanen normiert — die ganze Persönlichkeit geht in ihm auf. Also ist in ihm eben wieder die ganze Persönlichkeit da — die abstrakte Isolierung einzelner Zwecke ist überwunden. Auf eine höhere Stufe transportiert, kehrt die ganze individuelle konkrete Persönlichkeit, oder besser gesagt eine eigene Projektion der ganzen Persönlichkeit, im Staate wieder. In einer spezifischen Ebene, eben der staatlichen, ist die volle Abbildung der konkreten Ausgangsgestalt vollführt — die Summe der Zwecke ergibt den lückenlosen Reflex des konkreten Originals. Die Einheit der individuellen Persönlichkeit ist restituiert. Der Staat hält sie restlos in seiner Gewalt fest. Der von uns sogenannte private Rest jenseits seiner Inangriffnahme folgt, wie wir ausgeführt, dem mitreißenden stärkeren Teil, welcher in der Sphäre der staatlichen souveränen Machtentfaltung und offiziellen Zügelung liegt. Also auch dieser private Vorbehalt berührt nicht, dank jener offiziellen Repräsentation, die Allgemeinheit des Satzes — das ganze Individuum liegt nunmehr im Staate.

Im übrigen kann aber noch hinzugefügt werden, daß der Anschluß der privaten Bestandteile an die staatlich umfaßten, offiziellen auch psychologisch betrachtet ganz natürlich vor sich geht. Psychologisch liegt das Verhältnis nämlich so, daß, wenn die Persönlichkeit in ihren vitalen Grundinteressen, in ihren entscheidenden, fundamentalen Lebenstendenzen sich umschlungen und umfangen sieht von der großen und undurchbrechbaren, der hilfreichen und gewalttätigen Macht des Staates (oder besser gesagt diese ihre zentralen Lebenskreise direkt im Staate aufgehen), kann der übrigbleibende, freie schwächere Privatkreis sich nicht gewaltsam abtrennen, kann von diesen seinen Grundvesten nicht loskommen, der Anziehungskraft des Staates deshalb nicht entraten. Das Gefühl der seelischen Einheit und innerlichen Harmonie zieht auch ihn in den Schoß staatlicher Organisation, bindet ihn an die Lebenszentren der Person, also an den Staat, der jene hält und beherrscht. Alles strömt in diese eine Mündung des einen Strudels. Durch das Medium des Gefühls (»patriotisches Gefühl«) ist also jetzt auch ohne jeden Vorbehalt und Rückzug die konkreteste

Person mit dem Staate verwachsen, in ihm geborgen. Die Zwecke repräsentieren die Person. Erzwungen durch die Macht jener repräsentierenden vitalen Zwecke, freiwillig durch das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit ihnen und durch sie mit dem Staat begibt sich der Mensch in dessen Herrschaftsbereich: »Halb zog er ihn, halb sank er hin.« Wie dem auch sei: der Erfolg bleibt — der Staat verschlang die konkrete Person ganz und gar, trotz und wegen jener Höhe abstrakten gesellschaftlichen Charakters, den wir oben entwickelt haben.

Es folgt übrigens die Antithesis, die wir jetzt vorführen, wie leicht ersichtlich, mit begrifflicher Strenge aus der früher aufgestellten Thesis. Die Thesis lautete: Die abstrakte Macht des Staates ist so groß, daß er das ganze Individuum faßt. Folgt nicht daraus — das ganze Individuum ist umfaßt, beansprucht also in seiner ungebrochenen Ganzheit die Fürsorge der staatlichen Normen? Diese ungebrochene Ganzheit ist die ungebrochene Ganzheit des konkreten Individuums, bloß in eigenartiger (bald zu beleuchtender) Projektion.

Derselbe Umschlag, der als dialektisch bezeichnet werden dürfte, ist auch in betreff des zweiten von uns angeführten Merkmals der Abstraktion zu verzeichnen, nämlich der Allgemeinheit. Die Höhe der Abstraktion bekundete sich nach bekanntem logischem Gesetz in der Weite des Umfangs der subordinierten Elemente. Im Staat erreichte dementsprechend der allgemeine Geltungsbereich seiner Normen und Gesetze die größtmögliche Weite und Breite. Die Distanz zwischen diesen und ihren konkreten Angriffspunkten dehnte sich gewaltig aus. Dementsprechend behauptete sich eine gleichwertige und einförmige Ununterschiedenheit der beherrschten Glieder dem Gesetze gegenüber. Das Prinzip der abstrakten Nivellierung ist also soweit als möglich verwirklicht. Und nun setzt in frappierender Divergenz dazu und doch wieder notwendig daraus folgend eine gegenteilige Tendenz ein. Sind alle Objekte staatlicher Herrschaft auf »einen und denselben Nenner« gebracht, so entsteht die Möglichkeit mit ihnen ebenso zu verfahren wie, um im Bilde zu bleiben, mit Brüchen die auf »einen und denselben Nenner« gebracht sind, nämlich sie zu summieren. Der Staat ist also nicht nur Abstraktion, Beziehung über und zu seinen Gliedern, sondern kann auch, paradoxerweise eben weil diese Abstraktion ihren Gipfelpunkt erreicht und alles unter sich zu einer leeren Gleichförmigkeit gebracht hat, als Summe seiner Teile auftreten. Der Staat beherbergt und birgt also nicht nur, wie wir soeben zeigten, jeden von uns ganz und gar, vollauf und restlos, sondern noch dazu uns alle in absoluter, durchgängiger Summation. Seine »abstrakten« Merkmale — Isolierung und Allge-

meinheit werden von den korrelativen »konkreten« begleitet — Ganzheit und Summe.

Ganzheit jedes Einzelnen und Summe Aller sind aber nebenbei bemerkt zwei durchaus zueinander passende, aufeinander angewiesene Momente, was als Prüfstein für die Richtigkeit unserer Ueberlegungen dienen dürfte. Geht jeder »Untertan«, jedes Gewaltobjekt im Staate unter in seiner Ganzheit und seiner vollen konkreten Einheit, so könnte der Staat sie nicht alle zusammenfassen, wenn er nicht zugleich sie alle summierte. Durch Isolation und Abhebung gleicher begrifflicher Elemente können abstrakte Allgemeinheiten entstehen; konkrete Dinge aber nur durch Summierung eine Zusammenfassung erhalten, eben inwiefern von abstrakten gemeinsamen Merkmalen bei ihnen abgesehen wurde.

Wie wäre aber dieses Resultat zu vereinigen mit der oben gewonnenen Einsicht, daß im eigentümlichen Sinne die Summierung der Individuen zum Staat (unter diesem Aspekt) nur dadurch möglich wird, daß sie auf einen gemeinsamen Nenner gebracht, also scheinbar doch wieder abstrakt gefaßt wurden? Wir werden diesen Schwierigkeiten uns erst dann als gewachsen erweisen, wenn wir konsequenterweise noch etwas tiefer in die für uns entstandene logische Situation eindringen. Man muß nämlich sich gegenwärtig halten, daß die Summierung stets unter der Signatur einer gemeinsamen Benennung (gemeinsamen Nenners), nicht aber als Summierung dieses Gemeinsamen selber geschieht. 5 Aepfel plus 6 Aepfel ergeben 11 Aepfel. Addiert wurde 5 zu 6, während der Begriff Aepfel nicht in den Additionsprozeß mit hineingezogen wurde; was ja seine Unverändertheit in der Summe (11 Aepfel) deutlich und schlagend beweist. (Wir können übrigens auch 5 Aepfel, als 5 Früchte zu 6 Birnen, als 6 Früchten hinzufügen, und wieder das gleiche 11 bei einem andern »gemeinsamen Nenner«, der also den Vorgang selber nicht zu alterieren vermag, erzielen.) Die Gleichartigkeit der Summanden (der Einsen) ermöglicht die Summation, während jene gleiche Benennung als bloß äußerliche, den Prozeß selber nicht berührt.

Was diese, vielleicht auf den ersten Blick etwas zu spitzfindige und subtile logische Unterscheidung in unserm speziellen Falle auf sich hat, ist nicht schwer sich zu vergegenwärtigen. Zunächst wird es hier ganz besonders plausibel, daß die Gleichheit der Summanden von der Gleichheit ihrer Signatur oder ihrer Benennung zu scheiden ist. Diese Gleichheit der Signatur (Bürger, »Untertanen« im Staat) haben wir aus der Gleichheit und Allheit der normierten Zwecke deduziert. Da nun, was die erste anlangt, der Staat in transpersonalem Aufstieg oberhalb der individuell-differenzierten und

nüancierten Zwecke im Sinne der Gleichheit seines Amtes waltet, so sind die von ihm besorgten Zwecke eigentlich nicht mehr als Interessen der Einzelnen, sondern als Zweck der ganzen Summe zu betrachten. Die Zwecke liegen hier also jenseits der Einzelnen, welche die Summanden bilden; in ihrem Zeichen wird summiert und nicht sie selber werden in Funktion gesetzt, deren abstrakte Begriffe ja auch nicht fähig sind. Und weiter, da noch dazu die Allheit der zentralen, entscheidenden Zwecke in Betracht kommt, das Individuum »ganz« im Staate aufgeht, so ergibt sich wieder, daß als Summanden nicht mehr die Zwecke selber, die schon alle als Nenner in Anspruch jenseits der Klammer genommen sind, sondern wohl Gegenstände aus einer anderen logischen Sphäre fungieren müssen.

Was wäre nun diese? Die Aufgabe löst sich leicht, wenn man sich darüber Rechenschaft ablegt, welchen Forderungen das Gesuchte entsprechen müßte. Es müssen Objekte gefunden werden, die erstens auf Zwecke als ihre Zeichen (»Nenner«) bezogen sind, ohne solche selber zu sein, zweitens ebenso im konkreten Sinne einander gleichartig sind wie Einsen, damit sie wie Zahlen (wo wir einen idealen Fall der konkreten Gleichartigkeit einer Eins mit einer andern Eins vor uns haben) sich ohne weiteres summieren lassen. Diese postulierten Objekte sind nun aber die auf Erreichung gemeinsamer Zwecke gerichteten Kräfte der Staatsgenossen. Sie sind einmal auf Zwecke bezogen ohne selber Zwecke zu sein. In der Eigenschaft als Kräfte, welche unter dem Aspekt der gleichen Zwecke betrachtet werden, können sie aber ferner gleich Einheiten oder Einsen als einander qualitativ gleich betrachtet werden und zur Summe zusammenfließen, weil keine Hemmung oder Trennung durch separate und differenzierte Tendenzen mehr vorliegt. Die Konkretheit wird aber schließlich dadurch garantiert, daß, wie gezeigt, diese gemeinsamen Kräfte, wegen ihrer fundamentalen Verankerung im Lebensgrund der Einzelnen, den individuell differenzierten Rest zu repräsentieren vermögen: das ganze Individuum also eigentlich den gesuchten Summanden abgibt.

Das Resultat wäre also, daß der Staat imstande ist, die volle Summe aller seiner Teile als der ihn bildender Kräfte in deren ursprünglichster und eigentlichster Konkretheit und Individualität zu beherrschen oder, besser ausgedrückt, diese Summe selber zu sein.

Wir haben den Staat von zwei Aspekten aus kennen gelernt. Einmal ist er das höchste abstrakte, gesellschaftliche Gebilde, das wir kennen. Dabei bezogen auf das Maximum singulärer Zwecke in weitester normativer Erhabenheit über ihnen, eine höhere Instanz, wo der Nährboden und die Sanktion schutzwürdiger Interessen liegt.

Das ist der Staat in seiner gewöhnlichen, alltäglich sich äußernden gesellschaftlichen Prägung; Gegenstand der höchsten soziologischen Disziplin — der Staatslehre. Sodann lernten wir aber eine verborgene Seite an ihm kennen, eine außergewöhnliche Möglichkeit, die in ihm latent steckt und sonderbarerweise aus jenem normalen Bild, wenn dessen Konturen bis zur höchsten Zuspitzung und gleichsam Uebertreibung gesteigert werden, herauszulesen ist. Das ist das potentielle Element im Staate, sein Vermögen, die Summe der von ihm umfaßten konkreten Bestandteile zu werden.

Hier liegt die Grenze seiner soziologischen Struktur, hier lagern Ingredienzien nicht mehr gesellschaftlicher Herkunft. Denn das signalisierende Merkmal des soziologischen (gesellschaftlichen) Gegenstandes ist seine Eigenschaft, eine abstrakte Beziehung darzustellen: der allgemeinen Norm nämlich zu ihrem individuellen Objekte. Hier dagegen ist von keiner Beziehung mehr die Rede, denn das Ganze erscheint nicht als Abstraktion oberhalb seiner Glieder, sondern als volle Summe seiner konkreten Teile. Das Allgemeine ist nicht mehr vom Besonderen getrennt und auf es rational bezogen, sondern es ist von derselben Beschaffenheit wie dieses, da es lediglich seine Zusammenfassung (Summe) darstellt. Dies ist die Grenze rationaler Faßlichkeit, die ja in einer hier fehlenden Zurückführbarkeit des Besonderen auf das über ihm und über es herrschende Allgemeine besteht.

Auf diesem Wege sind wir aber auch glücklich aus der fatalen Umklammerung der irrigen Disjunktion: transpersonal könnten nur entweder soziologische oder metaphysische Gebilde sein, befreit und zu einem erlösenden Tertium gelangt. Die ontologisch-logische Struktur des Staates in jener seiner potentiellen Verfassung ist keineswegs mit metaphysischen Qualitäten begabt. Die Existenzart einer Summe unterscheidet sich ja natürlich nicht von derjenigen der Summanden, da die quantitative Erweiterung der Objekte in ihrer Seinsqualität nichts ändern kann. Zehn süße Aepfel sind ebenso süße Aepfel wie einer: Eine Million individueller psychisch-physischer Existenzen ist ebenso eine individuelle psychisch-physische Existenz wie die sie bildenden Einsen. Ein transgredienter metaphysischer Sprung liegt also hier nicht vor. Ist die soziologische Struktur des Staates von allgemein begrifflicher Natur, so ist seine Daseinsart unter dem nicht soziologischen Aspekt, den wir jetzt an ihn herangebracht haben, von individuell-konkretem Charakter und wurzelt ebenso fest und unzweifelhaft in dem Boden der Existenz wie jedes beliebige sonstige konkrete individuelle Wesen.

Im Kriege nun bricht diese von uns skizzierte latente Umwand-

lungsmöglichkeit des Staates hervor in grandioser, stürmisch und brüsk sich offenbarender, immer wieder verblüffender Erscheinungsform. (In dieser Plötzlichkeit der Ueberrumpelung sehen wir ein treues Abbild jenes abrupten und dennoch logisch notwendigen dialektischen Gegenstoßes, den wir in obiger begrifflicher Analyse aufgezeigt haben.)

Aus einer intensiven Anschwellung gesellschaftlichen Bewußtseins, aus einer Anspannung und Steigerung des gemeinsamen Zusammenschlusses entspringt notwendig und unerwartet zugleich, wie ein Funken aus geladener Atmosphäre die Möglichkeit jenes unberechenbaren Gewitters — des Krieges. Geradezu das Anwachsen und das Ansteigen der friedlichen Solidaritätsbeziehungen sind es, welche jene furchtbaren Entladungen möglich machen. Geradezu die Straffheit der gesellschaftlichen Bindung ist es, welche dem Staate es nun erlaubt, das Individuum zu einem kleinen, unansehnlichen Bestandteil herabzudrücken und auf diese Weise, mangels der individuellen Bezogenheit, die Gesellschaft zu sprengen. Der Krieg stellt deshalb nicht mehr eine vernünftige und zweckmäßige Beziehung allgemeiner Normen zu individuellen Interessen dar, sondern liegt jenseits solcher rationaler Begründbarkeit und Besonnenheit. Aus einer normierenden Instanz, aus einem System von Beziehungen wurde urplötzlich ein dem Individuum unverhältnismäßig überlegenes, deshalb autonomes Gebilde, ein sich selber genügender, rücksichtloser Selbstzweck, ein »Organismus«. Aber auch an dieser Stelle sehen wir eigentlich die organische Staatstheorie in sich selber zusammen fallen. Hier kann schon allerdings von eigenen Zwecken des Staates als solchen gesprochen werden; deshalb gebrauchen wir hier schon den Ausdruck Organismus und nicht bloß Organisation. Aber wir wissen ja, daß hier eine Summe der Teile das Ganze, nämlich jenen Staat bildet — also in der Formationsart liegt dennoch in unserem Gebilde noch immer ein direkter Gegensatz zum wahren Organismus vor. Der Organismus muß ja jenseits seiner Organisation selbständiges Wesen noch in anderem Sinne als bloß im Sinne einer Summe seiner Teile sein. Normierungen und Regelungen als bloße Beziehungen wandelten sich in einen existierenden und agierenden Träger weit ausgreifender, über das Individuum übergreifender Prozesse. Aus einem »für uns« entstand urplötzlich ein »wir selbst«. Kein metaphysisches, neues, ungeheuerliches Wesen, kein Phantasma, sondern eben lediglich ein in realistischer Nüchternheit und Einfachheit sich darstellendes Gebilde — die Summe unserer selbst. Der kriegführende Staat ist ganz und gar repräsentiert durch seine kämpfende Armee, durch sie versinnbildlicht, in sie projiciert und gleichsam verwandelt, in ihr zeitweilig

aufgelöst; eine Armee ist aber doch nichts als Summe der in ihr zusammengefügten, mit Leib und Seele untergegangenen Kombattanten. Diese, d. h. wir alle zusammen, sind »Staat geworden«. Als soziologisch rationales Gebilde ist aber dieser untergegangen. Auf natürlichem Wege: aus höchster gesellschaftlicher Anspannung resultierte die plötzliche Ueberschreitung gesellschaftlicher Grenzen. Jetzt ist nicht mehr Gesellschaft vorhanden, sondern eine kämpfende Menschenmasse. (Ihre »Organisation« mag noch so straff und zweckmäßig gebildet sein, sie bleibt doch in letzter Linie bloßes gesellschaftliches Mittel zwecks bestmöglichen, nicht mehr gesellschaftlichen Auswirkens sämtlicher vorhandenen Kräfte, als einer Summe von Selbsteinsetzungen der Beteiligten.)

Das dunkle Wesen der eigentümlichen Selbsttransponierung des Staates im Kriege, das als Problem den Ausgangspunkt dieser Untersuchung darstellte, liegt jetzt enträtselt vor uns, in seinen pathologischen Zügen ungezwungen deduziert aus der normalen morphologischen Struktur der friedlichen gesellschaftlichen (staatlichen) Organisation. Es hat sich aber dabei kein Transgressus ins metaphysische Gebiet als notwendig erwiesen, sondern das Verständnis für die Umbildung der staatlichen Formation aus einem höheren rationalen System von Beziehungen zu einer simplen Summierung irrationaler, lediglich konstatierbarer individueller Betätigungen hat unserer Aufgabe vollauf Genüge getan. In diesem Sinne ist der Krieg — Grenze der Gesellschaft. Denn einerseits berührt er sie noch und folgt aus ihrem Wesen, andererseits ist er ihr Gegensatz — insofern als Gesellschaft Gegensatz von Summe ist.

Aber auch die zweite von uns anfänglich aufgeworfene Schwierigkeit fügt sich von dem gewonnenen Standpunkte aus einer befriedigenden Auflösung, die Frage nämlich nach dem Wesen der autonomen Zwecke des kriegführenden Staates.

Einerseits erhielt schon die negative Einsicht, die uns vorher so stutzig gemacht, eine plausible Erklärung. Im Kriege entfaltet sich und bricht durch, naturgemäß, wie wir dargetan haben, eine Unbekümmertheit um die Lebensinteressen, Zwecke und verstandesmäßigen Forderungen des Individuums. Dieses ist ja nicht mehr das Bezogenheitszentrum eines Systems, sondern lediglich Teil eines Ganzen, in dem es durch zwangsweise Hineinbeziehung und gefühlvolle Hingebung aufgesogen und aufgelöst ist.

Andererseits gelingt es aber auch im positiven Sinne Schlaglichter auf jene ursprünglich gleichsam in mystisches Dunkel verhüllten, weil irrational überlegenen, souverän unbezogenen, jenseitigen Zwecke des staatlichen Körpers zu werfen. Wir mußten uns ja verstehen,

diese Jenseitigkeit in ihrem logischen Wesen gleichsam zu degradieren, herunterzuziehen aus scheinbar metaphysischer Höhe in die verwandteren, leichter ergründbaren Regionen konkreten individuellen Lebens und Funktionierens. Das überragende Gebilde Staat schöpft seine Erhabenheit und Ueberlegenheit, wie wir sahen, nicht aus qualitativen Gründen, aus metaphysischer Fremdheit gegen uns, sondern aus bloß quantitativen — als Summe, die die Summanden übersteigt und in ihrem Schoß trägt. Der Zweck der Summe muß sich deshalb aber aus den Zwecken der Summanden deduzieren lassen, als bloße Steigerung, Potenzierung und Sublimierung dieser letzten. Wie aber? Die Summanden sind ja hier die Kämpfenden selber, allerdings im Staatskörper aufgesogen und aufgelöst, zusammengeflossen und -geschmolzen, aber doch, wie gezeigt, in der ganzen konkreten Fülle und unübersehbaren Buntheit ihrer Lebensmomente aufgefaßt? Scheitert also nicht der Versuch, jene Zwecke zu untersuchen, an der extensiven Uebermäßigkeit und Ueberfülle des vorliegenden Materials?

Wir sind imstande, wir rekapitulieren hierzu schon Ausgeführtes, dieser Ungefügigkeit des Stoffes gegenüber uns Hilfe zu schaffen. Wir ziehen nämlich jene Gruppierung und Rangierung der individuellen Zwecke hinzu, die wir oben vorgenommen. Der offizielle, beherrschte, normierte Zweckkreis der Individuen ist ein natürliches Zentrum, um das sich die peripheren privaten, intimen, internen Angelegenheiten der freien lebendigen Glieder des Staates drehen, ein zentraler Magnet, der jene zerstreuten und schwachen Späne anzieht, eine Mündung, durch die der ganze Strom hindurch muß. Diese zentral-normierten Zwecke in ihrer fundamentalen Position dem Staat gegenüber können aber nur die vitalen, grundlegenden, auf die Notdurft des Lebens in erster Linie bezogenen Interessen sein. Sie stehen der staatlichen Ergreifung in palpabler Offenheit und Ausgesetztheit gegenüber und zur Verfügung, sie also können und sollen äußerlich geregelt, gelenkt, gefördert werden. Je unsichtbarer, je versteckter, privater und individueller abgestimmt ein Lebensmoment ist, je unbestimmter es das delikate Cachet individueller Nuance trägt, desto schwieriger fügt es sich schwerfälliger heteronomer Regulierung auf direktem Wege und kann höchstens nur noch mittelbar und indirekt durch machtvolle Anziehung oder Suggestion von außen und nicht weniger machtvolle Gefühlsneigung von innen in den allgemeinen großen Strudel hineingerissen werden. An der Hand der im Vordergrund liegenden, fest in der Seele wurzelnden, repräsentierenden Zwecke der Teile werden wir also imstande sein, den Generalzweck des Ganzen zu ermitteln. Jene sind also die gewichtigen, unausweichlichen, vitalen Lebensinteressen, welche doch auch summarisch als Interesse des Individuums an der Erhaltung

und Erweiterung der vorhandenen, ihm zur Verfügung stehenden Lebenskräfte bezeichnet werden dürften. Verstärken wir diesen relativ leisen Ton durch die gewaltige und doch harmonische Polyphonie der Gesamtheit, in der jeder auf seine Weise dieselbe Tendenz verfolgt, so ertönt unüberhörbar jener Grundakkord des in seiner summierten Einheit betrachteten Staates: Der Wille nach Macht. In allgemeinen Zügen betrachtet ist also Erhaltung und Erweiterung der aufgespeicherten Machtquanta das eigentliche Ziel des Staates in den Momenten, wo das unruhige, gefahrvolle Beben und Zucken des Krieges durch seinen gewaltigen Körper geht.

Dieses positive Resultat, der doch ursprünglich sich als fragwürdig präsentierenden Untersuchung nach den eigenmächtigen Zwecken eines Gebildes, das jenseits der allein konstatierbaren individuellen Zwecke liegt, darf uns nicht Wunder nehmen und liegt ganz und gleichsam tautologisch in der Konsequenz der von uns entwickelten Grundansicht vom Wesen des Staates. In dieser eigentümlichen Einstellung (im Kriege) ist er ja Summe der in ihn eingehenden Elemente; als solche ist er nicht auf verstandesmäßigem methodischem Wege als Mittel der Förderung individueller Zwecke zu verstehen, sondern ist lediglich ein Reservoir, ein Sammelbecken für sonst zersplitterte Kräfte: Die fundamentalen Lebenskräfte erschienen uns ja als das Wahrzeichen, der Repräsentationsmittelpunkt, die entscheidende Formel und der Schlüssel für jene lebendigen, ganz und voll an ihm partizipierenden und ihn restlos bildenden Subjekte. Der Staat in dieser Attitüde ist also eine Kraftansammlung als Resultante aus der Summe der Kräfte, die den beteiligten Elementen inne wohnen. (Wir sehen, um Klarheit des Bildes zu erlangen und seine Konturen absichtlich verschärft wiederzugeben, davon ab, daß der Staat als »Macht« nicht bloß Summe von Teilkräften ist, sondern diese, zwecks vorteilhafter Maximierung des zur Verfügung stehenden Materials, in vielfältigen eigentümlichen Weisen organisiert, ausrüstet.) Was Wunder also, daß der autonome, selbsteigene Zweck einer Macht wieder nichts als Macht ist? Da von verstandesmäßiger, rationaler Beziehung der Mittel auf ihre Zwecke Abstand genommen werden muß, so gelangt man eben zur irrationalen Tautologie, zum Circulus: Macht will Macht. Unterscheidet sich sonst der Staat auf spezifische Weise vom Individuum, indem er die Norm, das Mittel zum individuellen Zweck ist, so ist hier diese Distanz und Unterschiedenheit, die den einzigen Weg zur rationalen Verständlichkeit bilden, nicht mehr vorhanden: Der Staat lediglich nackte Tatsache, eine Summe von Summanden, ein »großer Mensch«. Im sich schließenden Kreis, in der abgerundeten Wendung — »Macht will Macht« liegt auf diese Weise der natürliche Abschluß und die

natürliche Grenze für die synthetische (in Kants Sinne) Wissenschaft der Soziologie. Ist für die gesellschaftlichen Institutionen Macht und Einheit der »synthetisch« gewonnene Schlußstein, das Resultat der entscheidendsten normativen Anordnung sich zusammenzuschließen, so sind in unserem Falle »Einheit und Macht« Prinzip der staatlichen Bildung selber — ein in sich geschlossener, »analytischer« unübersteigbarer Zirkel, eine Grenze.

Im übrigen darf zum Schluß noch bemerkt werden, daß diese »Grenze« nicht bloß Abschluß und Ende der Gesellschaft, sondern auch Ausgang und Anfang, Voraussetzung des großen gesellschaftlichen Gebildes Staat darstellt. Als höchste Stufe, potenzierteste Organisation behufs Förderung und Unterstützung der partikularen Zwecke, bedarf der Staat einer Quelle, aus der er die Mittel zur Erfüllung dieser Aufgabe schöpft; bedarf er eines Vorrates an Macht, der ihm das Benötigte liefert, bedarf er also jener Machteinstellung, die der individuelle Zusammenschluß im Sinne der Summierung bietet. Der Wille nach Macht und die Macht selber wohnen also dem Staate perpetuell und latent inne; im Kriege geschieht lediglich der Ausbruch dieser übermäßig angesammelten und deshalb in Eruption geratenden Anspannung. Hieraus ergibt sich, daß die Scheidung zwischen den zwei Einstellungen des Staates in der Schärfe, in welcher wir sie vorgeführt, bloß logisch — methodisch aufrecht erhalten werden kann und soll. In den faktisch ablaufenden Prozessen staatlichen Lebens dagegen kreuzen und verweben sich diese zwei Linien zu mannigfaltigsten Mustern. Die zwei Aspekte auf den Staat erhalten so für uns einen Zusammenhang, der allerdings nicht ihre Verschmelzung oder gegenseitige Verwischung bedeutet, sondern nur ihre parallele oder auch sich kreuzende Wirksamkeit im faktischen Abrollen des Geschehens. Eine absolute Scheidung bleibt aber bestehen in der Ebene, auf die es uns allein ankam, nämlich in der logisch-methodischen Region.

Diese überragende Höhe des logischen Standpunktes verbietet es auch, wenn anders unfruchtbare und verfehlte Einmischungen in heterogenes Gebiet vermieden werden sollen, in der aktuellen, die Gemüter bewegende Frage nach der Stellungnahme für oder gegen den Krieg Partei zu nehmen. Vielleicht kann es aber der Veranschaulichung der von uns entwickelten Gedanken förderlich sein, wenn wir wenigstens ein zentrales, rein theoretisch faßbares Problem aus dieser sonst affektiv getrübten Kontroverse herauslesen und es zum illustrierenden Beispiel und klärenden Anwendungsfall für unsere Aufstellungen machen.

Die Parteien nämlich können oder wollen nicht darüber einig werden, ob der Krieg eine notwendig aus dem Wesen des Staates

folgende, ihm gewissermaßen essentiell inhärierende Begleiterscheinung sei, die zu bekämpfen deshalb vernünftigerweise gar nicht möglich sei (weil so ein Kampf sich ausnehmen würde wie ein Ansturm gegen die den Körpern inhärierende Schwerkraft) oder ob er bloß ein sozusagen geschichtliches Uebel sei, ein Ueberbleibsel und Rudiment aus überwundenen roheren Zeitläuften, die passiv über sich ergehen zu lassen nur Indolenz oder Böswilligkeit vermag.

Aus den oben entwickelten methodischen Unterscheidungen deduzieren wir folgende Versöhnungsmöglichkeit dieses Gegensatzes. Der Krieg ist keine natürliche Eigenschaft staatlicher Gebilde, kein bösartiger Fluch, der auf ihnen von Ewigkeit zu Ewigkeit lastet. Denn wir zeigten, daß er auf eine geradezu dem gewöhnlichen Wesen des Staates entgegengesetzte Einstellung seiner Struktur, eine konträre Attitüde des staatlichen Körpers hinausläuft. Ein fatales Verhängnis liegt also in diesem inhaltlichen Sinne nicht vor. Wohl aber besteht eine innere Folgerichtigkeit, welche wir begrifflich zu entwickeln oben versucht haben, in der Erscheinung, daß durch eine radikale, aber wohl begreifliche Umformung der Staat, als Beziehung von normierten Zwecken, in den Staat, als Zusammenraffung und Summation individueller Kräfte umkippt. Diese Umkippung erwies sich nämlich geradezu als Konsequenz der angespannten Potenzierung und intensiven Zuspitzung jener primären gesellschaftlichen Formation, aus welcher dann mit elementarer Wucht eine neue Bildung sich entlud: Die großartige, besinnungslose und unbedingte Selbsteinsetzung in den Staat aller seiner Teile in ihrem ganzen Sein und Wirken verdrängte die prätentiöse Vorführung vor sein Forum einzelner isolierter Zwecke und verstandesmäßiger Forderungen.

Die Natürlichkeit solcher explosiven Transformation, die allerdings nicht geleugnet werden kann, bedeutet aber noch immer nicht die Unvermeidlichkeit geradezu kriegerischer Machtentfaltung und Expansion. Allerdings fühlen wir uns nicht veranlaßt, das durchschlagende und unabweisbare Prinzip abzuschwächen, nach welchem jene Einsätze der Persönlichkeiten in den Staat im Namen und im Zeichen ihrer im Vordergrunde stehenden lebendigen, vitalen Interessen geschieht, und daß so auch der »Mensch im großen« eine Steigerung der Lebensmacht, eine gewaltsame Expansion entweder offen bezweckt oder sie als latente Tendenzen in sich birgt. Das Prinzip der zentralen Repräsentation durch primäre Machtzwecke bleibt de iure also unangetastet. Aber de facto, vom Standpunkt konkreter geschichtlicher Entwicklung und Aktualisierung, liegt die Möglichkeit zu Abweichungen und Dämpfungen, trotz der Herrschaft und innerhalb jenes Prinzips offen. Und zwar nach dem Grundsatz, daß die Erfüllung den Zweck psycho-

logisch — also faktisch (wenn auch nicht logisch und im Prinzip) gleichsam seelisch unsichtbar und unfühlbar, jedenfalls unwirksam macht.

Fortschreitende Zivilisation und Kultur, beide zugleich, fördern die Prozesse einerseits der Befriedigung und deshalb der Herabdrückung der Interessen erster Notdurft unter die Bewußtseinsschwelle und andererseits der bewußten Hervorhebung und Akzentuierung der zunächst im Hintergrund und im Dunkeln der Seele verborgenen Güter höherer Ordnung. Prinzipiell und logisch betrachtet bleibt ja die Regulierung des Lebens und Strebens durch vitale Instinkte von jenem ersten Range bestehen (als Beweis würde dienen, daß die kleinste Lücke in ihrer Befriedigung sie wieder ebenso zentral und unaufschiebbar in den Vordergrund rücken würde: ihr Repräsentationswert als Signatur des vollen persönlichen Einsatzes im Staat bleibt deshalb eigentlich unberührt). De facto aber erlangt der Staat, weil was befriedigt und gesättigt ist, nicht mehr als Notstand ins Bewußtsein tritt, mit fortschreitender Entwicklung eine neue Prägung, ein delikateres Cachet. Die an sich großartige, schöne und wundersame Erscheinung des Zusammenschlusses, der Selbstentäußerung und Selbsteinsetzung von Teilen zum neugeschaffenen Ganzen geschieht nunmehr im Namen überlegener Kulturwerte. Jene gemeinsame Anspannung der Kräfte und Selbstaufopferung bedeuten nicht mehr Gewalt und Krieg, sondern kulturelle Selbstbesinnung des Staates und die machtvolle Durchsetzung der von ihm erkannten Kulturwerte.

Notizen.

Heinrich von Kleist, Darstellung des Problems von Hanna Hellmann. Heidelberg (Winter), 1911. Auf der Suche nach dem zentralen Punkt, der »Hieroglyphe«, »Rune« und symbolischen »Figur«, in der sich das Leben und Schaffen des Menschen, Grüblers und Gestalters Kleist trifft, findet die Vf. als erste in dem bisher von der Kleistforschung (die, von Tiecks Essai abgesehen, allzusehr Forschung blieb) arg vernachlässigten Aufsatz »über das Marionettentheater« den Schlüssel zu ihm und seinen Gestalten: es sind die drei Stufen Marionette, Mensch, Gott, die das Schema für Kleists Metaphysik bilden. Denn »Kleist war Metaphysiker, wie es nur je ein Dichter war«. In diesem Schema dokumentiert sich also auch äußerlich der jedem tiefer Eindringenden schon rein motivisch unzweifelhafte Zusammenhang des Dramatikers mit der Ideensphäre der Romantik und der idealistischen Spekulation seiner Zeit, die sich stets eines inhaltlich ähnlichen triadischen Rhythmus (Thesis, Antithesis, Synthesis) bediente, um die Entwicklung der Erscheinungs- und insbesondere der Menschenwelt aus Ungebrochenheit, Einheit, absichtsloser Zweckmäßigkeit, Unbewußtheit, Natur über Gebrochenheit, Entzweiung, Kampf, Bewußtsein, Mensch zur idealen höheren Einheit, Genie, Gott zusammenzufassen: so Schillers platonisch-ästhetische Erlösungslehre, Fichtes geschichtsphilosophische Entwicklung aus der Notwendigkeit zur Freiheit, Schellings drei Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseins, Fr. Schlegels drei Erscheinungsformen des Göttlichen, die Verklärungsstufen des magischen Idealisten, und später die dialektisch bezwungene Auswirkung des absoluten Geistes. [Daß jedoch im sentimental-gefühlsmäßigen Erleben der Wertschwerpunkt bald mehr auf die überwundene Thesis, die rein vegetative oder instinktgebundene Natur (»Kunst ohne Absicht«), bald mehr auf die erstrebte Synthesis, die frei schöpferische Einbildungskraft (»romantische Ironie«) fiel, hätte vielleicht betont werden müssen, um auch in Kleist und seinen Gestalten das tragische Schwanken des Romantischen Menschen zwischen Natur und »Vernunft«, Versinken und Aufstieg, Mondsphäre und Sonnensphäre aufzuzeigen.] So kommt es denn für den Menschen darauf an, »die durch Bewußtsein (Mensch) verlorene Schönheit (Marionette) durch Bewußtsein wiederzugewinnen als eine unendliche« (Gott). —

Seit man, nicht zum wenigsten an der neubelebten Versenkung in den Geist der Klassik und Romantik immer mehr zu der Erkenntnis gelangt ist, daß es für die Literarhistorie

wieder von Belang sei, nach der Grunderlebnisform, dem Ursymbol eines Dichters, ja einer ganzen Zeit zu suchen, aus welchem Leben, Dichten und Schaffen als aus ihrem gemeinsamen Ursprung hervorfließen, ist der genannte triadische Rhythmus in seinen verschiedenen Fassungen ja der gültige Ausdruck für alles metaphysisch-dichterische Wesen geworden: in ihm liegen die bis jetzt bekannten Grundtypen eingeschlossen, in denen erlebt wird, dieselben Typen, aus denen Metaphysik hervorging und hervorgeht. Die metaphysische und die künstlerische Ausdeutung des Erlebnisses sind nicht mehr zu trennen, womit freilich die eigentlich literarische, im engeren Sinne ästhetische Frage nach der Gestaltungstat, der Formung noch nicht gelöst wird. In dieser auf den Gehalt gehenden, »synthetischen« Richtung, der Dilthey umsichtig die Wege in die Gegenwart wies, und welche die psychologischen Beschreibungen der üblichen Aesthetik in die Konkretheit der idealistischen Gedankengänge zurückzuführen im Begriff ist, liegt auch der Versuch H. Hellmanns, dem Wesen Kleists einen Unterbau aus dem Gehalt seiner Dichtung zu schaffen. Daß sie diesen Unterbau nicht nur in der Schau seiner Gestalten, sondern auch dogmatisch formuliert in dem erwähnten Aufsatz fand, ist das besondere Verdienst ihres Büchleins. —

In der Interpretation der einzelnen Werke fällt jedoch ein Schillern zwischen der rein synthetisch-metaphysischen Deutung und allerlei literarisch-dramaturgischen »Auffassungen« auf; vielleicht hätte dieser ausführende Teil sich entweder mit einem bloßen Ahnenlassen, einer rhapsodischen Intuition des »Problems« in den verschiedenen Gestalten oder aber mit so eindeutigen Werken wie Käthchen-Marionette, Penthesilea-Mensch begnügen sollen. Die heuristisch-didaktische Psychologie, die z. B. in der Deutung des viel verästelteren »Amphitryon« zum Ausdruck kommt, kann der Schwierigkeit der Motiveschichtung hier nicht gerecht werden. Auch ist in der Darstellung Alkmenes und Penthesileas der m. E. für Kleist so eminent wichtige, echt mystische Zug zu wenig gesehen, daß nämlich für Kleist jede Liebesleidenschaft, »passion« als solche zum tragischen Untergang in sich selbst prädestiniert ist, weil sie, ganz im Sinne des Eros, transzendentisch, absolutistisch ist und aus diesem ihr immanenten Grunde stets zur Idee, zum Göttlichen hinaufreicht, obwohl sie ein reales Objekt meint: die »Enttäuschung«, der Irrtum liegt in ihrer eigenen Natur, nicht in dem sich stets gleich bleibenden Objekt vorausbestimmt. A. O.

Wer die Philosophie als eine ewig werdende, ewig neu entstehende Wissenschaft begreift und in dieser Eigentümlichkeit weder einen Mangel noch einen Vorzug, sondern eine mit dem Wesen ihrer Probleme verknüpfte Notwendigkeit sieht, der wird in der dogmatischen Erstarrung eines Systems das Ersterben des philosophischen Triebes beklagen, er wird dagegen eine Philosophie, die in ihren Jüngern neue Gedanken erweckt, die das Spekulieren in Fluß bringt, als den Quell neuen philosophischen Lebens begrüßen. Ein Lehrer, der so denkt, und der daher weniger eine Schule als vielmehr Philosophen erziehen möchte, ist Rickert. Es gibt einen Ausspruch von Friedrich Schlegel (Athenäumfragment 53), den man ge-

radezu als Wahlspruch über die Philosophie Rickerts schreiben könnte: »Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.« Das »offene System«, das diesem Ideale entspricht, ist niemals abschließbar und fordert zu beständiger Um- und Neubildung auf. Es lehrt die Absolutheit und Unwandelbarkeit des Wahren, aber die Relativität und Entwicklung des Wissens. So sehen wir die beiden Schüler Rickerts, die bisher mit den markantesten Leistungen hervorgetreten sind: Lask und Christiansen im Geiste des Lehrers ihre eigenen Wege gehen. Ja man dürfte sogar, wäre unsere Zeit philosophisch sensibler und differenzierter, geradezu von einer Gegensätzlichkeit der Richtungen sprechen, in denen sich die genannten »Rickertianer« bewegen. Während Lask das Subjekt nach Möglichkeit aus der Erkenntnislehre auszuschalten sucht und das Wesen des Wirklichen, sofern die Logik es ergreift, in dem nicht mehr weiter zurückführbaren Urverhältnis der logischen Form zu dem durch sie umkleidbaren, an sich nackten Material erblickt, strebt Christiansen im Gegenteil dahin, den Realitätswert aus einem metaphysischen Trieb des Subjekts abzuleiten. So finden die beiden in dem Zentralbegriff der Rickertschen Erkenntnistheorie, dem transzendenten Sollen, angelegten Gedankenmotive — das der Transzendenz des Gültigen und das seiner imperativischen Beziehung zum Subjekt — ihre extreme Ausgestaltung durch die objektivierende Logik Lasks und die subjektivierende Metaphysik Christiansens. Uebrigens sind diese beiden Gebilde, jene Logik und diese Metaphysik, vorerst nur angedeutet und angekündigt. Lask hat in seiner »Lehre vom Urteil« (J. C. B. Mohr, 1912) schon ein Kapitel veröffentlicht, das eine gute Vorstellung von seinen Gedanken gibt. Das Buch, auf das nächstens der Logos zurückkommen wird, zeichnet sich, sowie auch das ein Jahr vorher erschienene, die »Logik der Philosophie«, aus durch eine gepanzerte Folgerichtigkeit und eine ungewöhnliche Energie der Gedanken- und Wortbildung. Christiansen hat in seiner »Kantkritik« (Clauß und Feddersen, 1911), von der man nicht mit Unrecht gesagt hat, daß sie auch Rickertkritik heißen dürfte, da sie ebensosehr Kant als den durch Rickert vertretenen Kantianismus berücksichtigt, vorläufig nur einen zarten Hinweis auf seine Metaphysik gegeben.

Wir wollen beiden Männern wünschen, daß es ihnen gelingen möge, ihre Gedanken zur Reife zu bringen und das Zeitalter durch sie zu bewegen.

K.

Judentum und Christentum. Von Wladimir Solowjoff. Preis 2.50. Diese kleine Schrift von Rußlands berühmtem Philosophen, dem Mystiker Solowjoff, dem Freund Dostojewskis, die uns nunmehr in deutscher Sprache zugängig ist, offenbart wie all sein Tun und Leisten den Geist des Friedens und der Versöhnung. Wie Tolstoi sieht auch er den ursprünglichen Sinn des Christentums entstellt und wünscht die Wiederherstellung seiner Reinheit, und doch ist er mehr ein Vorwärtsgewendeter wie ein Rückwärtsgeneigter, mehr romantisch wie sentimental. Daß das Ebenbild der Gottheit in allen Menschen errichtet werde, und daß eine heilige Theokratie die Glieder des großen

Gottesreiches zu einer vollkommenen Einheit zusammenschließt, das ist das Ziel seiner leidenschaftlichen Sehnsucht. Drei Mächte aber müssen diesen Gottesstaat leiten und lenken: der Priester, der König und der Prophet. Seine durch religiöse Sinndeutung geleitete geschichtsphilosophische Konstruktion des kritischen Prozesses setzt als Ziel und Endzweck der menschlichen Entwickelung die Verwirklichung des Gottesstaates, welches die einmütige und gleichmäßige Entwickelung der drei Werkzeuge göttlicher Weltregierung erforderlich macht. Daß das Reich Gottes noch nicht gekommen ist, liegt an der Zersplitterung der Menschheitskultur und an der einseitigen Ausbildung irgend eines Werkzeuges der göttlichen Gnade. So hat das Judentum und später der Protestantismus die Idee des Prophetentums, Rom die Idee des Priestertums und Byzanz die Idee des Königtums einseitig betont. Zu einer vollkommenen Ordnung sollen sich alle drei verbinden, durch eine umfassende Synthese der verschiedenartigen Kulturformen, vor allem der Religion, Kunst und Wissenschaft, soll die Menschheit zu einer vollkommenen Einheit geführt werden. Das Romantische seiner Geschichtsauffassung liegt in dem Gedanken der Synthese, das Panslavistische in dem Vorurteil, daß der fromme Osten dem sündigen Westen gegenüber zur Herstellung der göttlichen Heilsordnung berufen sei. In der tiefsinnigen Deutung der großen religiösen Lehrbücher des Menschengeschlechtes dagegen offenbart sich Solowjoff als der Vertraute und Gesinnungsgenosse der Religionsphilosophie des alexandrinischen Zeitalters. R. M.

Sprache und Dichtung

Forschungen zur Linguistik und Literaturwissenschaft

Herausgegeben von

Dr. Harry Maync und Dr. S. Singer
ord. Prof. an der Universität Bern — ord. Professor an der Universität Bern

Die hier angezeigte Sammlung will Abhandlungen aus dem Gebiete der Sprachwissenschaft und der Literaturgeschichte in sich vereinigen, die sich infolge ihres Umfangs für die Veröffentlichungen in wissenschaftlichen Fachblättern nicht eignen, jedoch in Anbetracht ihrer wissenschaftlichen Bedeutung weiterer Verbreitung wert erscheinen. Neben Untersuchungen zur germanischen und vergleichenden Literaturgeschichte beabsichtigt das neue Unternehmen Forschungen über romanische Literaturen, Wiedergaben von Texten, methodologische Abhandlungen usw. zu veröffentlichen.

Bisher erschienen in der Sammlung:

Heft 1: **Die Altdeutschen Fragmente von König Tirol und Fridebrant.** Eine Untersuchung von Dr. phil. **Harry Maync**, o. ö. Professor der Deutschen Sprache und Literatur an der Universität Bern. Mit [illegible] Faksimiletafeln. 8. 1910. Preis M. 4.—

Heft 2: **Mittelalter und Renaissance. Die Wiedergeburt des Epos und die Entstehung des neueren Romans.** [illegible] Vorträge von **S. Singer.** 8. 1910. Preis M. 1.80.

Heft 3: **Giosuè Carducci und die deutsche Literatur.** Von **Margherita Azzolini** aus Verona. 8. 1910. Preis M. [illegible]

Heft 4: **The Source of Wolfram's Willehalm.** By **Susan Almira Bacon**, Associate Professor of French in Mount Holyoke College, South Hadley, Massachusetts, U. S. A. With one Plate. 8. 1910. Preis M. 6.—

Heft 5: **Zu Notkers Anlautsgesetz.** Von **Dr. Israel Weinberg**, Jerusalem. 8. 1911. Preis M. 2.—.

Heft 6: **Heinrichs von Neustadt Apollonius von Tyrland und seine Quellen.** Ein Beitrag zur [illegible] Literaturgeschichte von **A. Bockhoff** und **S. Singer.** 8. 1911. Preis M. [illegible]

Heft 7: **'Gottes Zukunft' von Heinrich von Neustadt.** Quellenforschungen von **Marta Marti.** 8. 1911. M. [illegible]

Heft 8: **Die Landschaft in Gottfried Kellers Prosawerken.** Von **Otto Luterbacher.** 8. 1911. M. 3.—.

Heft 9: **Studien zu Halms Erzählungen und ihrer Technik.** Von **Charlotte Reinecke.** 8. 1913. M. [illegible]

Heft 10: **Die Visio Philiberti des Heinrich von Neustadt.** Von **Maria Geiger.** 8. 1912. M. [illegible]

Heft 11: **Tiecks Einfluss auf Immermann, besonders auf seine epische Produktion.** Von **O. Wohnlich.** (Unter der Presse).

[illegible]

[illegible] der Verlagsbuchhandlungen Eugen Diederichs in Jena, W. Kohlhammer in Stuttgart, Alfred Kröner in Leipzig und R. Piper & Cie. in München.

